

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES

AUTONOMIA MORAL Y SOLIDARIDAD:

Complementación de las metas del desarrollo de
las Teorías Cognitivo - evolutivas desde
Habermas y Apel, Ricoeur y Arendt.

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFIA CON
MENCION EN ETICA.

MARIA GABRIELA SEPULVEDA RAMIREZ.

PROFESORA PATROCINANTE: ANA ESCRIBAR WICKS.

SANTIAGO, 2001.

INDICE

INTRODUCCION.

Planteamiento del problema.....	1
a) Enfoque cognitivo.....	1
b) Meta del desarrollo psicológico para el enfoque cognitivo.....	3
c) Insuficiencia de esta forma de entender dicha meta..	4
d) Aportes de la filosofía para la comprensión de la meta de desarrollo y superación de las insuficiencias del enfoque cognitivo.....	6
Relevancia del problema.....	9

CAPITULO I. AUTONOMIA MORAL: META DEL DESARROLLO DESDE LAS TEORIAS COGNITIVO-EVOLUTIVAS DEL DESARROLLO MORAL.

1. Concepto de autonomía kantiano.....	12
2. Planteamientos de Piaget en relación a la autonomía como meta del desarrollo.....	18
3. Planteamientos de Kohlberg en relación a la autonomía como meta del desarrollo. Diferencias con Piaget.....	26
4. Análisis crítico de las teorías cognitivo-evolutivas del juicio moral de Piaget y Kohlberg. Tendencias actuales.....	40
5. Análisis de la influencia de Kant sobre las teorías cognitivo-evolutivas de Piaget y Kohlberg y diferencias.....	52

CAPITULO II. INSUFICIENCIA DE LA AUTONOMÍA COMO META DEL DESARROLLO.

1. Autonomía: Su insuficiencia como meta única.....	62
2. Ética discursiva.....	65

3.El concepto de autonomía como una posibilidad para el desarrollo moral desde la ética discursiva.....	79
---	----

CAPITULO III. LA SOLIDARIDAD COMO META COMPLEMENTARIA DE LA AUTONOMÍA.

1. Paul Ricoeur: Identidad y solidaridad.	94
a) Identidad personal e identidad narrativa.	
b) Identidad ética y solidaridad. Sí mismo como otro.	

2. Hannah Arendt: Identidad y Solidaridad.....	118
a) Identidad narrativa y la condición humana de la pluralidad: Discurso y acción.	
b) Identidad ética y solidaridad.	

3. Necesidad de la complementación de la meta de la autonomía con la meta de la solidaridad.....	133
--	-----

CONCLUSIONES.....	139
--------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA.....	158
--------------------------	-----

Anexo. Etapas del desarrollo moral.

A) Etapas del desarrollo moral de Piaget.....	166
B) Niveles y estadios del desarrollo del juicio moral de Kohlberg.....	167

INTRODUCCION.

Combinar evidencia psicológica, argumentación filosófica y práctica educacional ha sido una empresa temeraria, que grandes personalidades como Piaget y Kohlberg, han realizado con dificultad, exponiéndose a las críticas interdisciplinarias. Sólo aventurarse en este territorio desde fuera, es un intento arriesgado, que probablemente lleve a más interrogantes de las que resuelva. Hago esto con humildad, como un reconocimiento al genio de Piaget, quién afirmó en "Sabiduría e ilusiones de la Filosofía" (1988), que "La filosofía tiene su razón de ser y hasta se debe reconocer que todo el que no ha pasado por ella queda incurablemente incompleto" (Pág.7).

Planteamiento del problema.

a) Enfoque cognitivo evolutivo.

El análisis del presente trabajo se centra en el enfoque cognitivo evolutivo del juicio moral, fundamentalmente en la perspectiva constructivista de Jean Piaget y Lawrence Kohlberg, debido en primer lugar a que el marco constructivo integra aspectos biológicos, psicológicos y filosóficos, al estudiar la actividad evolutiva constitutiva de significados. Esta implica la relación del organismo con el ambiente (la adaptación), la relación del sí mismo con el otro (la identidad) y la relación del sujeto con el objeto.

El enfoque piagetiano plantea la construcción de significado como una actividad epistemológica, relacionada con el equilibrio de sujeto y objeto, del sí mismo y el otro. La actividad de significar, se toma como el movimiento fundamental de la personalidad. Nuestra sobrevivencia dependería de nuestra capacidad para reclutar la atención de otros en nosotros. La persona a través de la vida actúa para reconocer y ser reconocido, a la base de lo cual está la actividad de significar. El significado es en su origen una actividad física (agarrar, ver), una actividad social (requiere otro), una actividad para sobrevivir (al hacerlo vivimos).

El término constructivismo, pone el acento en la persona como un ser activo, que construye su realidad, y lo evolutivo enfatiza el que los sistemas orgánicos evolucionan a través de etapas de acuerdo a principios regulares de estabilidad y cambio. Ambas ideas reconocen que detrás de la forma (o cosa)

existe un proceso que la crea, o que la guía a desarrollar su ser.

Kegan (1982) señala que las ideas de construcción y desarrollo, nos liberan de una visión estática del fenómeno. La idea de construcción nos dirige hacia la actividad que subyace y genera la forma de un fenómeno, y la idea de desarrollo nos dirige hacia sus orígenes y procesos por los cuales la forma llega a ser y por los cuales va a pasar a una nueva forma.

El constructivismo de las teorías cognitivas del juicio moral, se enmarca en un constructivismo o realismo crítico. El sujeto lleva consigo una representación o una concepción, que conduce a construir activamente el conocimiento del mundo externo, por lo que la realidad puede ser interpretada de distintas formas. El conocimiento es así un proceso evolutivo, que evoluciona mediante interpretaciones sucesivas más abarcadoras, y se estructura en sistemas jerárquicos y autoorganizados.

Piaget (1981) define al constructivismo como la base central de su sistema teórico, "El conocimiento no es una copia del objeto ni una toma de conciencia de formas a priori que estén predeterminadas en el sujeto, es una construcción perpetua por intercambios entre el organismo y el medio desde el punto de vista biológico y entre el pensamiento y el objeto desde el punto de vista cognoscitivo" (pág. 193).

Existe un mundo real e independiente de la conciencia, legalmente estructurado, el que es sólo hipotéticamente cognoscible y explicable por medio de la percepción, el pensamiento y la ciencia intersubjetiva. Construimos nuestra realidad, y al mismo tiempo se cree en una realidad ontológica objetiva. Es un constructivismo moderado, por cuanto acepta la existencia de un mundo ontológicamente real e independiente, aunque incognoscible en sí mismo en cuanto tal.

En segundo lugar, los enfoques cognitivos de Piaget y Kohlberg, presentan teorías acerca del logro ontogenético de capacidades cognitivas y sociomorales del proceso evolutivo, que entregan elementos acerca de las razones por las cuales los hombres se comportan moralmente. En relación a la pregunta kantiana ¿Qué debo hacer?, según el enfoque cognitivo evolutivo, ésta sería respondida diferencialmente por los individuos según su desarrollo, siendo el logro máximo en esta cadena evolutiva la autonomía individual.

Rychlack (1981) ha denominado racionalismo evolutivo al planteamiento de Piaget, por el rol central que da a la evolución en su concepto de desarrollo debido al gran énfasis en la estabilidad evolutiva (denominada equilibrio) de la concepciones cognitivas de nivel más alto.

El curso del desarrollo es moverse de estructura a estructura, produciéndose una transición formativa desde una estructura inestable, débil, a una más estable y fuerte, por lo cual se puede afirmar, que para Piaget el desarrollo es sinónimo de progreso.

La concepción de evolución de Piaget plantea la posibilidad de que los cambios en la estructura física estén afectados por las acciones del organismo y que **se transmitan genéticamente**. Así, la evolución o desarrollo es una vía doble, influida por génesis física (hereditaria) y también por génesis cognitiva (comportamental). La mente tiene la capacidad de organizar sus propios esquemas (aspecto fenomenológico).

Por esto Piaget dice que el desarrollo es más fundamental que el aprendizaje en la construcción de los esquemas de significado. El aprendizaje es un concepto que caracteriza a las **equilibraciones** que se realizan en los esquemas a través de los años. No habría aprendizaje si el organismo no tuviera la capacidad innata para estructurar la experiencia. Las estructuras resultantes no son innatas, lo que es innato es el proceso activo de construcción.

b) Meta del desarrollo psicológico para el enfoque cognitivo.

Desde los enfoques cognitivos la meta central del desarrollo psicológico es el logro de la identidad personal como un proceso de diferenciación e integración, a través del cual la persona organiza sus experiencias de acción y de interacción en el mundo. Se alcanza un **sentido ético** que define al sí mismo en términos de una **jerarquización de valores** y una integración social efectiva, lo cual se lograría plenamente en las etapas superiores de desarrollo moral con la **autonomía**.

El proceso de identidad se inicia en la infancia con la diferenciación sujeto - objeto y alcanza su fase final con la integración en la vejez. La unidad de organización y desarrollo de la personalidad ha sido denominada como el concepto del **sí mismo (Yo o ego)**. Esta es una estructura que cambia con la edad y la experiencia, logrando su organización

más estable en la etapa de la adolescencia, tendiendo hacia niveles cada vez mayores de autonomía moral.

Esta meta evolutiva se va logrando a través de las distintas etapas del desarrollo, las cuales se van dando en forma secuencial, denotando cada estadio diferencias cualitativas en la forma de pensar y de organizar el mundo afectivo y social.

Piaget y Kohlberg plantean la autonomía moral como una etapa superior del desarrollo, que se da luego de pasar por etapas previas de heteronomía, cuando el actor de un juicio o acto moral, sin determinación de fuentes de poder o autoridad externa, utiliza un método de toma de decisión racional y lógico. Se excluye de este modo el actuar en base a los deseos, los que se subordinan a la razón, agregándose el elemento de la autonomía en relación a los otros, la no dependencia.

c) Insuficiencia de esta forma de entender dicha meta.

La fundamentación de los estadios superiores de desarrollo moral (los que se presentan a la vez en una secuencia evolutiva invariable más tarde en el desarrollo) como las metas o fines del desarrollo, ya que implicarían desde el punto de vista psicológico una mayor diferenciación e integración del sí mismo, aparece como insuficiente.

En primer lugar, entender la autonomía como el fin a lograr, se enmarca en una concepción de desarrollo de tipo lineal (Piaget, Kohlberg), en la cual el desarrollo es visto como una jerarquía, en la cual el individuo se mueve desde niveles más bajos de complejidad y organización a otros más altos. La ventaja de este modelo es la posibilidad de anticipar el movimiento evolutivo y aspirar a metas evolutivas específicas en el proceso de cambio, lo cual facilita los programas de estimulación. Sin embargo presenta la desventaja de asumir que lo más alto es lo mejor o superior desde el punto de vista del desarrollo, sin una suficiente fundamentación psicológica.

Si se plantea a la vez, que el desarrollo implica un equilibrio, ya que todo comportamiento tiende hacia asegurar el equilibrio entre los factores externos e internos (entre acomodación y asimilación), éste se lograría en cada etapa evolutiva de una forma cualitativamente diferente. Así, las estructuras de los niveles superiores no serían más complejas, ni más organizadas e integradas, sino diferentes,

y responderían al equilibrio necesario para la adaptación en cada nivel de desarrollo.

Desde los modelos cíclicos y relacionales (Gilligan, 1982), el desarrollo se construye como una sucesión de ciclos evolutivos, que se completan con la complejidad de las relaciones interpersonales. Su ventaja radica en que describe específicamente el desarrollo femenino y su desventaja es que no toma suficientemente en cuenta que los procesos evolutivos relacionales ocurren en ambos sexos.

Una visión más integradora se aprecia desde los modelos de desarrollo en espiral (Bruner, Kegan), los que plantean que el desarrollo se recicla en sí mismo y con cada reciclaje se alcanza un nuevo nivel evolutivo, el que se da en un contexto sociopolítico y cultural, que considera las diferencias sexuales, culturales, éticas y políticas, enfatizando la simultaneidad de los diferentes procesos.

En segundo lugar, desde la perspectiva constructivista, la actividad mental (cognición) es un proceso sistemático de construir la experiencia, a través de la interacción con el mundo físico y social, planteándose una interdependencia mutua del sujeto (persona) y del objeto (ambiente). Por tanto la autonomía como meta, en el sentido planteado por Piaget y Kohlberg, constituiría un momento en el movimiento evolutivo de construcción de significados y no la meta última, ya que en distintos momentos o contextos, se podrían utilizar estructuras de diferentes niveles evolutivos, las que facilitarían el proceso de adaptación.

Por último, quisiera destacar el problema central del cual se ocupa este estudio: el excesivo énfasis de la autonomía de la persona como meta del desarrollo personal ha desembocado en posturas individualistas y en la exacerbación del narcisismo. Estas aparecen como la condición común de la sociedad moderna, siendo el narcisismo no sólo considerado como el trastorno de nuestros días, sino que se dice que vivimos en la era del narcisismo.

En el narcisismo la persona está atrapada en sí mismo, a merced de sus deseos y necesidades, no pudiendo incorporar lo externo, ni lo interiorizado desde el otro.

Se encontraría así, el ser humano en estado de desequilibrio en su relación con el mundo, sin posibilidad de lograr la autonomía.

Aparece como fundamental en la sociedad actual la superación de las posturas individualistas. Estas llevan al hombre a

afirmar su identidad, a través de la libertad, entendida en el sentido de dar curso a sus deseos y necesidades, encerrándose solamente en sí mismo y en su vida privada, sin comprender que sólo el proceso de socialización permite la configuración individual y el despliegue de sus capacidades.

Este individualismo que enfatiza la subjetividad individual está muy lejos de la meta de la autonomía planteada por las teorías cognitivo-evolutivas del desarrollo moral.

d) Aportes de la filosofía para la comprensión de la meta de desarrollo y superación de las insuficiencias del enfoque cognitivo.

Los fundamentos filosóficos de las teorías cognitivo-evolutivas del desarrollo moral, son principalmente kantianos, en el sentido de ser cognitivistas, universalistas, deontológicas y formalistas.

En primer lugar, la fundamentación racional de los juicios morales, los que se conciben como capacidades cognitivas y lógicas, ha exagerado la importancia de las estructuras cognitivas, en detrimento de aspectos afectivos y sociales, no considerando en su totalidad la situación específica dada por el contexto sociocultural.

La utilización principalmente de criterios formales kantianos para definir la moralidad, ha llevado a justificar la forma autónoma como la más adecuada desde el punto de vista moral, dejando de lado el contexto y las situaciones específicas de la vida real, en las que se toman decisiones morales.

Kohlberg justifica la superioridad de la última etapa de desarrollo moral, basado en el hecho de que ésta coincidiría con el punto de vista moral de Kant. Sin embargo, estudios longitudinales basados en los estadios de Kohlberg, han encontrado problemas en el postulado de una secuencia invariante de estadios. Más aún, la justificación del estadio último no ha sido clara, y no se ha encontrado consistentemente en la mayoría de los estudios realizados en diferentes culturas.

El análisis de estos resultados nos permitiría plantear que la secuencia de estadios de Kohlberg, no corresponde a una realidad específica, permaneciendo más bien a nivel teórico, abstracto. Desde este punto de vista, podría plantearse que la formulación de Piaget de referirse no a estadios globales de autonomía o heteronomía, sino más bien a fases, que son

expresión de un proceso de reflexión, sería más consistente con los diferentes momentos de la vida de cada persona y según los diferentes contextos en que se encuentre interaccionando.

Así, el pleno desarrollo y la plena consolidación del juicio moral en cada etapa evolutiva, se definiría más que por las estructuras de justicia, por una interacción de diferentes aspectos del desarrollo. Por un lado, el desarrollo cognitivo es necesario para poder acceder a niveles más abstractos e hipotéticos de pensamiento, facilitando la universalización de los juicios morales. Por otro lado, el desarrollo afectivo y social permite considerar aspectos más específicos y contextuales, involucrados en la empatía y en la toma de perspectiva social, mostrando la necesidad de tomar en cuenta el punto de vista de todos los involucrados en una decisión moral.

Los planteamientos de la ética discursiva de Habermas y Apel, complementan a las teorías cognitivas del desarrollo moral, y ayudarían a superar las insuficiencias planteadas, al agregar a la meta de la autonomía el ideal de una sociedad de comunicación en la que todos los afectados participan en la formulación de las normas que regirán su conducta. La ética discursiva entrega un criterio para definir normas morales, de las que se deduce la necesidad del discurso en la comunidad real.

La participación de las personas en un discurso racional, posibilita en su puesta en práctica el desarrollo de una actitud responsable y solidaria. Se abre la dimensión de intersubjetividad, de relación entre sujetos, que exige como elemento a priori del conocimiento, el presupuesto de una comunidad de comunicación.

A la teoría cognitiva del desarrollo moral de Kohlberg le falta la actitud solidaria, incluso su estadio de autonomía no logra integrar esta actitud. Quedaría esta posición en un individualismo estratégico, que a pesar de considerar los distintos puntos de vista, no logra la intersubjetividad que va más allá del individuo, a través del diálogo con otros.

Piaget y Kohlberg llevan a cabo un análisis empírico en relación a las etapas del desarrollo moral, por lo cual la última etapa de autonomía, que correspondería al formalismo kantiano, no podría darse en la realidad ya que se da fuera de la experiencia.

Las éticas deontológicas kantianas fundamentan la autonomía en los aspectos racionales cognitivos, en el descubrimiento

racional de que todo hombre es digno de respeto universal. Se requiere agregar la fundamentación desde el ser del hombre, lo cual es postulado por éticas que integran la tradición teleológica. Estas fundamentan el surgimiento de los valores enraizados en el desarrollo del ser, en sus contextos culturales y sociales, tradiciones, e incluso en la constitución personal. La autonomía se descubre en el proceso de desarrollo de la identidad del hombre.

En este sentido, los aportes de **Paul Ricoeur**, dejan el plano formal de la ética discursiva y muestran la necesidad de considerar a la autonomía como parte del proceso de desarrollo y construcción de la identidad personal, incorporando las situaciones y las comunicaciones que se van dando a través de las historias vitales de los individuos.

Se agrega en Ricoeur el aspecto afectivo relativo al significado de la vida en común, el reconocimiento de un sí mismo que considera la finalidad de una vida buena, con y para otros en instituciones justas.

Así, desde Ricoeur, la integración del reconocimiento del otro como elemento necesario del logro de la identidad es fundamental para alcanzar la autonomía. Esta última se posibilita sólo en la medida que el sí mismo responde por la solicitud por el otro y se hace responsable de sus acciones ante otro.

En el mismo sentido, los planteamientos de **Hannah Arendt**, en relación a las actividades fundamentales de la condición humana, refuerzan la concepción de identidad, no sólo como un constructo teórico, sino que como decisión ética, acerca de la forma de ser y actuar en el mundo en relación a otros, que se requiere constitutivamente en la organización del desarrollo. La persona descubre y revela su identidad a través del discurso y la acción al estar con otros en el mundo, en un espacio público compartido.

La autonomía en la persona sólo sería posible desde Arendt, a través de la acción en la esfera de la pluralidad humana, en la cual está siempre comprometido un nosotros para modificar nuestro mundo en común.

Relevancia del problema.

Los programas de desarrollo realizados con estos enfoques, a nivel clínico y educacional, plantean dificultades y desafíos relacionados con las diferentes formas individuales y sociales de conceptualizar y enfrentar los dilemas éticos que se dan en la interacción social, evidenciándose diferentes formas de pensar acerca de la moralidad, relacionadas con visiones del sí mismo y de los otros, que representan diferentes concepciones filosóficas.

El primer aspecto a destacar, es la necesidad de una fundamentación desde el ámbito filosófico para la elaboración de modelos de educación que estimulen el desarrollo moral de los niños y jóvenes, dadas las metas propuestas por la actual reforma educacional en nuestro país.

Es así como la reforma educacional chilena propone como objetivos transversales de la educación: "En el plano de la formación ética, se busca que los alumnos y alumnas afiancen su capacidad y voluntad para autorregular su conducta y autonomía, en función de una conciencia éticamente formada en el sentido de su trascendencia, su vocación por la verdad, la justicia, la belleza, el bien común, el espíritu de servicio y el respeto por el otro.

La Educación Media debe promover en los alumnos y las alumnas, la capacidad de (...) ejercer de modo responsable grados crecientes de libertad y autonomía personal, y realizar habitualmente actos de generosidad y solidaridad, dentro del marco de un reconocimiento y respeto por la justicia, la verdad, los Derechos Humanos y el bien común.

Estos objetivos están presentes y pueden tener expresiones (entre otras) en (...) un sistema adecuado de disciplina en el establecimiento que promueva el ejercicio de la libertad responsable y la capacidad de autogobierno, con plena participación de las alumnas y alumnos en la definición de las normas de convivencia, y de su protagonismo en la vida liceana o colegial" (Decreto Supremo de Educación N° 220. Santiago Chile 19 de mayo de 1998).

En el documento "Convivencia escolar y resolución de conflictos en educación media", elaborado por el MECE-Media y el UNICEF, para el Seminario "Convivencia y Mediación escolar", realizado por el Ministerio de Educación en Marzo de 1999, se realiza un análisis de dichos objetivos, y se plantea que no se han podido lograr plenamente. Se señala un problema no resuelto en relación al tema de la convivencia

escolar, en la cual predominan estrategias de tipo violento en la resolución de problemas.

Un segundo aspecto a considerar, es el aumento de conductas delictivas violentas especialmente en la población juvenil, con la participación de niños y adolescentes cada vez más jóvenes, los cuales son en su mayoría desertores del sistema educacional.

Estos datos nos muestran la dificultad que experimentan algunos jóvenes en la construcción de un proceso de identidad positiva, al estar marginados de la institucionalidad. Aparece un estilo de vida sin orientación hacia el futuro, centrado en el presente, con un abuso y apego a los placeres y pasiones del momento inmediato. Se desarrollaría en ellos escasamente la capacidad de pensamiento hipotético deductivo, permaneciendo en lo concreto. Se dejaría así de lado la consideración de metas a largo plazo y las consecuencias de su conducta para sí y para el mundo futuro.

La pérdida de un sector de la juventud actual de la posibilidad de la acción y la desesperanza de un futuro, los debilita en sus capacidades de actualizar y potenciar sus proyectos vitales en concordancia con otros.

Es clara la necesidad desde la sociedad de incorporar a los jóvenes en espacios de opinión y de acción en la realidad, como elementos esenciales para satisfacer la meta de la autonomía personal.

Un tercer aspecto de relevancia surge desde la práctica psicológica clínica, en la cual el psicólogo se encuentra en la actualidad frecuentemente con personas deprimidas, siendo el elemento central de la depresión la falta de satisfacción de sus necesidades y gratificaciones personales, junto a la incapacidad de postergación de deseos, impulsos y necesidades. La no superación del egocentrismo en el desarrollo, deja a la persona centrada en sí misma, percibiendo los límites puestos por el otro y el ambiente, como un obstáculo al desarrollo del sí mismo y como un autosacrificio permanente.

Surgen así los problemas de conducta como una agresión hacia el mundo que se aprecia como coartador de las necesidades de autorrealización, y las conductas evitativas a través del consumo abusivo de alcohol y de drogas, e incluso el suicidio, ante la percepción de un mundo que coarta, impide y no facilita el logro de las gratificaciones en forma inmediata.

El problema del aumento en la incidencia de la **patología narcisista** y de estructuras de **personalidad impulsivas** y con dificultades en el desarrollo de su identidad personal, así como los problemas depresivos y de conducta en la juventud, nos muestran la necesidad de un cambio de enfoque en relación a la educación moral, a través de una respuesta que no puede ser abordada solamente desde la psicología o la educación, y que requiere de la reflexión filosófica.

Los objetivos de este trabajo son:

1. Fundamentar la complementación de la autonomía moral y la solidaridad como metas del desarrollo psicológico: logro de la autonomía moral solidaria.
2. Proponer algunos criterios fundamentales para la formulación de un modelo de desarrollo psicológico a nivel educativo y clínico, que facilite el logro de la autonomía moral solidaria.

Las hipótesis de trabajo serían las siguientes:

1. Autonomía moral y solidaridad son dos polos o visiones del mismo proceso de desarrollo.
2. La complementación de los modelos cognitivos del desarrollo moral con los aportes de la ética discursiva, de Ricoeur y Arendt, entregan el fundamento para la construcción de un modelo de desarrollo psicológico a nivel educacional y clínico

CAPITULO I. AUTONOMIA MORAL: META DEL DESARROLLO DESDE LAS TEORIAS COGNITIVO-EVOLUTIVAS DEL DESARROLLO MORAL.

1. Concepto de autonomía kantiano.

El concepto de autonomía kantiano se encuentra en la base de las teorías cognitivo-evolutivas del desarrollo moral, y las interpretaciones y distorsiones de este concepto desde la psicología, constituyen las debilidades fundamentales de dichas teorías. La falta de una definición conceptual y operacional clara de la autonomía moral en la psicología moral es una de las dificultades que enfrentan dichos enfoques.

La definición kantiana de autonomía como una característica de la razón legisladora tiene sentido en relación al concepto kantiano de razón. La definición de la razón es significativamente diferente en la psicología, por lo que el concepto de autonomía en psicología moral ha sido reinterpretado de acuerdo al concepto original de Kant. En este sentido habría que analizar si el concepto kantiano de autonomía debe ser reinterpretado o bien modificado para poder ser aplicado a la ciencia psicológica.

Según Kant, la razón humana es incondicionalmente autónoma ya que no está causada ni determinada por factores externos a sí misma. Por tanto la autonomía de la razón significa la independencia de la razón del mundo y de sus leyes naturales. Esta autonomía es posible, en primer lugar, debido a que la razón es parte de un ámbito incondicionado o trascendental.

La razón tiende a buscar una causa incondicionada, y Kant plantea la posibilidad que la razón práctica, a diferencia de la razón teórica, trascienda los límites de la experiencia. Lo que debemos hacer no puede fundarse en ningún tipo de constataciones empíricas sobre lo que es, sino que sólo a priori.

"Todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente a priori, en la razón, y ello tanto en la razón humana más común como en la altamente especulativa; que no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico y, por tanto, contingente; que en esa pureza de su origen reside precisamente su dignidad, la dignidad de servirnos de principios prácticos supremos" (Kant, Fmc, 1995, págs.78 - 79).

Tugendhat, en "Problemas de la ética", señala que la fundamentación a priori de Kant supone el concepto de un a priori sustancial: "Un concepto así implica que no somos sólo miembros de un mundo terrenal, sino además miembros de otro mundo precedente y superior" (1988, Pág. 8).

En el prólogo de la segunda edición de la "Crítica de la razón pura", Kant señala que el objeto puede tomarse en dos sentidos, como fenómeno y como cosa en sí: "Entonces se considera la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conformes a las leyes naturales y, en tal sentido, como no libre, pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir como libre" (Kant, Crp, 1983, pág. 26).

En esta misma obra señala que la moral presupone necesariamente la libertad como propiedad de nuestra voluntad, por introducir a priori, racionalmente, principios prácticos que serían absolutamente imposibles de no presuponerse la libertad.

Además del componente trascendental, la facultad cognoscitiva humana incluye un componente sensible que pertenece al mundo perceptivo. Las áreas de la personalidad humana que no forman parte de la razón trascendental son heterónomas ya que están gobernadas por leyes naturales o físicas. Debido a que el ser humano está influido por varias pasiones y deseos, no puede percibir la ley moral en su perfecta libertad o autónomamente. Es decir, a pesar que la ley moral esta situada en la razón, es usualmente experimentada como una orden o imperativo externo y que obliga.

A pesar de ésto la razón humana es capaz de ser autónoma en virtud de ser parte de la razón trascendental y como tal puede promulgar la ley moral, ya que la ley está contenida en la razón como un principio a priori. Como un principio moral a priori, absolutamente no contingente, el imperativo categórico es un principio del mundo suprasensible. Su esencia está en su forma, no en su contenido, debido a que se origina sólo en la razón y no en la experiencia. Este origen a priori del imperativo categórico en la razón pura es la base de su universalidad, de modo que todas las leyes morales específicas puedan derivarse de él.

La función autolegisladora del agente moral no implica que crea la ley moral, sino que se impone a sí mismo la ley inherente a su razón. Esto es la ha aceptado racionalmente.

Como lo expone Hannah Arendt en su obra "La vida del espíritu" (1971), la voluntad de Kant es razón práctica, obliga por la verdad evidente en sí misma o por el razonamiento lógico, y actúa como árbitro entre la razón y el deseo.

La autonomía es la libertad de la voluntad, es decir, la propiedad de la voluntad de ser una ley para sí misma. "La proposición la voluntad es, en todas sus acciones, una ley para sí misma, caracteriza únicamente el principio de actuar sólo según aquella máxima que puede presentarse como una ley universal. Justamente esta es la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad. En consecuencia, voluntad libre y voluntad sometida a las leyes morales son la misma cosa" (Kant, Fmc 1995, pág. 130).

La libertad es una idea pura cuya realidad objetiva no puede exponerse a través de la experiencia, por lo que no cabe concebirla ni conocerla, sino que sólo vale como una necesaria suposición de la razón, en un ser que tiene conciencia de una voluntad diferente de la mera facultad de desear: la facultad de decidirse a obrar como inteligencia, según leyes de la razón, independiente de los instintos naturales.

Para que el hombre actúe de acuerdo a la ley moral, lo que la razón prescribe como un deber, tiene que haber un sentimiento de placer o satisfacción por el cumplimiento del deber, lo cual está dado por el respeto, sentimiento que no depende de objetos: "El respeto hacia la ley moral es un sentimiento que está producido por un fundamento intelectual, y ese sentimiento es el único que podemos conocer enteramente a priori y cuya necesidad podemos penetrar" (Kant, CrP, 1984, Pág. 110).

La razón dirige a la voluntad, como una razón práctica: "el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual sentido, como medio, sino buena en sí misma, cosa para la cual la razón es absolutamente necesaria" (Kant, Fmc, 1995, pág. 57).

En este sentido, Villascañas (1992, En Camps, 1992), destaca el planteamiento de Kant en el campo moral como un modelo evolutivo, que enfatiza la estrategia constructiva de la noción de naturaleza, al subrayar el potencial legislativo de la razón. La naturaleza del hombre es viva, tiene tendencia a formarse, a organizarse, a sufrir metamorfosis, las que no son independientes del propio proceso evolutivo, por lo que hay que respetarla. La evolución del ser humano, constituye

una historia peculiar, siendo historia humana e historia de la cultura. Los procesos de construcción humana se regulan perfeccionando el estado anterior, tornándolo consciente, controlándolo. *"En el ámbito de la praxis, por ser el ámbito de la vida humana, sólo cabe intervenir en la historia humana como proceso evolutivo, y a eso lo ha llamado Kant usar la voluntad libre"* (op. cit. pág., 319).

Para Kant el fundamento de un posible imperativo categórico, es decir de una ley práctica, estaría en algo cuya existencia en sí misma posee un valor absoluto, que como fin en sí mismo, puede ser fundamento de determinadas leyes. El hombre y todo ser racional, existe como fin en sí mismo, y no como medio para los usos de alguna voluntad, y debe por tanto ser considerado al mismo tiempo como fin de todas sus acciones, tanto las dirigidas a sí mismo, como las dirigidas a los demás seres racionales.

"Si ha de haber un principio práctico supremo y un imperativo categórico con respecto a la voluntad humana, habrá de ser tal que, por la representación de lo que es necesariamente fin para todos por ser un fin en sí mismo, constituya un principio objetivo de la voluntad y pueda servir, en consecuencia, como ley práctica universal. El fundamento de este principio es así: la naturaleza racional existe como fin en sí misma" (Kant, Fmc, 1995, pág. 103).

El imperativo práctico sería: *"Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otra, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio"* (Kant, Fmc, 1995, pág. 104).

El imperativo categórico de la moralidad, manda la conducta inmediatamente, sin poner como condición ningún propósito a imponer por medio de cierta conducta. Se refiere a la forma y al principio que gobierna la acción; siendo lo bueno el ánimo del que la lleva a cabo, no el resultado de la acción.

El imperativo categórico es universal y dice así: *"Obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal"* (Kant, Fmc, 1995, pág. 92).

El imperativo universal del deber acepta otra formulación, ya que la universalidad de la ley por la que suceden determinados efectos constituye lo que se llama naturaleza en su sentido más amplio: *"Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza"* (Kant, Fmc 1995, pág. 92).

Por la autonomía de la voluntad, el hombre está sujeto a su propia legislación, que es universal, y está obligado a actuar en conformidad con su propia voluntad legisladora, que es además, por un cierto fin natural, universalmente legisladora. La búsqueda de lo universal, es para que la conducta teórica del hombre, el uso del percibir y pensar, pueda ser cooperativo.

Los seres racionales constituyen un reino de los fines, mediante leyes objetivas comunes. "Todos los seres racionales están sujetos a la ley de que cada uno de ellos debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás nunca como simple medio sino siempre como fin en sí mismo" (Kant, Fmc, 1995, pág. 110).

El ser racional forma parte del reino de fines posibles gracias a la libertad de la voluntad. La razón vincula las voluntades, sólo por la idea de la dignidad de un ser racional que obedece la ley que se da a sí mismo. Se afirma la voluntad propia en la medida que se respeta la voluntad del otro, los proyectos autónomos que cada uno debe tener.

Lo opuesto a la autonomía es la heteronomía de la voluntad, la que se da cuando la voluntad busca la ley que ha de determinarla fuera de sí misma, en alguno de sus objetos. La ley no es dada por la voluntad a sí misma, sino que es dada por el objeto en relación con la voluntad, ya sea por inclinación o a nombre de la razón, lo que hace posible sólo los imperativos hipotéticos, tales como "debo hacer esto o lo otro porque quiero alguna otra cosa" (Kant, Fmc, 1995, pág. 121).

El Imperativo hipotético señala que la acción es buena para algún propósito posible o real, por lo que la heteronomía de la voluntad es el origen de todos los principios ilegítimos de la moralidad.

Así, la buena voluntad es aquella que dirige y acomoda a un fin universal el influjo de la felicidad, posee un valor en sí misma y no tiene ningún propósito exterior a ella. En esta buena voluntad se trasciende la dimensión individual del desear o querer, y se afirma la dimensión universal de la voluntad.

Por tanto, las máximas en que se expresa el principio de moralidad o ley práctica, tienen:

- Una forma, que consiste en la universalidad, la que se expresa afirmando que las máximas tienen que ser elegidas

como si debieran valer como leyes naturales universales (unidad de la forma de la voluntad);

- Una materia, un fin, sosteniendo que el ser racional debe servir como fin por su naturaleza, como fin en sí mismo (pluralidad de la materia);
- Una determinación integral de todas las máximas, las cuales deben concordar en un reino posible de fines como si fuera un reino de la naturaleza (totalidad del sistema).

La legislación dada por un ser racional, libre con respecto a todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a las que se da él mismo, posee un valor incondicionado, una dignidad, que debe ser respetada. "La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional" (Kant, Fmc, 1995, pág. 114).

El fundamento de las acciones por libertad, está en este respeto a la ley moral, por lo que el uso o abuso del hombre de su libertad, constituye el darse a sí mismo reglas o máximas que son contrarias a la ley moral. En "La religión dentro de los límites de la mera razón", Kant destaca la autoría del hombre en relación a la voluntad buena o mala, desde la temprana juventud: "...Cómo el primer fundamento de la adopción de nuestras máximas, que a su vez ha de residir él mismo en el libre albedrío, no puede ser un hecho que pudiera ser dado en la experiencia, el bien o el mal en el hombre (como primer fundamento subjetivo de la adopción de esta o aquella máxima con respecto a la ley moral) es llamado innato solamente en el sentido de que es puesto a la base antes que todo uso de la libertad dado en la experiencia (en la más temprana juventud, retrocediendo hasta el nacimiento) y de este modo es representado como presente en el hombre a una con el nacimiento; no que el nacimiento sea la causa de él" (Primera parte, 1986, pág. 32).

En esta misma obra Kant, se refiere a las determinaciones del hombre, desde la disposición para la "ANIMALIDAD", como el amor a sí mismo que no requiere razón, y que tiene que ver con la conservación de sí mismo, la conservación de la especie, y la comunidad con otros hombres; la disposición a la "HUMANIDAD", como el amor a sí mismo, pero que requiere de la razón para compararse con otros hombres, y ser valorado por otros, siendo fundamental el principio de igualdad; y la disposición a la "PERSONALIDAD", como la susceptibilidad del respeto por la ley moral como un motivo que impulsa la voluntad y que constituye el sentimiento moral.

Aquí reside la importancia del juicio moral, capaz de subordinar las intenciones y los motivos a la ley moral o de

dejarse llevar por otras inclinaciones. "Aquello que el hombre en sentido moral es o debe llegar a ser, bueno o malo, ha de hacerlo o haberlo hecho él mismo. Lo uno o lo otro ha de ser un efecto de su libre albedrío; pues de otro modo no podría serle imputado, y en consecuencia él no podría ser ni bueno ni malo moralmente" (Kant, 1986, pág. 54). Se hace el hombre así responsable de las consecuencias resultantes de sus acciones libres.

Kant plantea que incluso los niños son capaces de reconocer a través de un análisis racional de sus acciones, los motivos y sentimientos impulsores de sus acciones contrarios a la ley moral.

Es así como para Kant la formación moral del hombre, tiene que iniciarse desde la niñez, a través del desarrollo del pensamiento y la formación del carácter, aludiendo por ello a la personalidad. Kant, en sus notas en el mismo texto, señala la relevancia para el ser humano de nuestra capacidad innata como seres racionales, dotados de razón y libertad, de "la dignidad de ser feliz, esto es: la concordancia de todas nuestras máximas con la ley moral" (Kant, 1986, pág. 207).

Esto implicaría en educación el desarrollo del pensar moral, haciendo concordar el deseo de la felicidad con la razón legisladora. En el desarrollo del carácter, desde Kant, aparece como importante el control y restricción del fin natural de la felicidad, resultante de la consideración de cada persona como fin en sí mismo, siendo capaces de aplicar la ley moral en los diferentes ámbitos de la vida práctica.

Esto requiere según Villascañas (1992), la mediación social del fin individual de la felicidad, sin postergarlo, sino incorporando el respeto a la voluntad del otro como parte esencial de la propia felicidad. El respeto a sí y al otro, reconocidos en su dignidad igual y en su libertad, logran una integración cooperativa.

2. Planteamientos de Piaget en relación a la autonomía como meta del desarrollo.

Piaget elabora su concepto de autonomía basado en el concepto kantiano de autonomía moral y lo contrapone al de heteronomía, y estudia fundamentalmente la génesis del criterio moral. Piaget inicia su obra "El criterio moral en el niño", definiendo la moralidad como un sistema de reglas, encontrándose la esencia de la moralidad en el respeto que los individuos adquieren por las reglas, el cual se adquiere

a través de un proceso evolutivo de construcción de significados de la relación entre sí mismo y los otros individuos, lo que constituye los aspectos centrales de la personalidad.

La personalidad se iría construyendo en la interacción social, a través de un proceso de descentración de sí mismo, e incorporación de las relaciones de cooperación social, como un elemento central para el desarrollo humano y la supervivencia de la especie. En este sentido, la personalidad implica una especie de descentramiento del yo que se integra en un programa de cooperación y se subordina a disciplinas autónomas y libremente construidas.

A través del desarrollo, el ser humano como miembro de un grupo social, incorpora la relación social como un elemento constitutivo de su organización personal; por lo cual desde temprana edad subordina y somete sus deseos egocéntricos conscientes o inconscientes, para lograr una relación de cooperación con otros. Se va estructurando la personalidad, a través de la capacidad del hombre de actuar por deber, al cual la voluntad obliga como miembro de un grupo social.

Piaget (1973) destaca que "La personalidad resulta (...), de la sumisión, o mejor, de la autosumisión del yo a una disciplina cualquiera: se dirá, por ejemplo de un hombre que tiene una personalidad fuerte, no cuando todo lo refiere a su egoísmo y es incapaz de dominarse, sino cuando encarna un ideal o defiende una causa con toda su actividad y toda su voluntad...la personalidad implica la cooperación: la autonomía de la persona se opone a la anomia, o ausencia de reglas (el yo), y a la heteronomía, o sumisión a los lazos impuestos desde fuera: en este sentido, la persona es solidaria de las relaciones sociales que mantiene y engendra" (pág. 100).

La constitución de la personalidad según Piaget implica la superación del egocentrismo y por tanto el equilibrio en las relaciones sociales. Su desarrollo se inicia en la infancia y se completa en la adolescencia, con la organización autónoma de las reglas, de los valores y la afirmación de la voluntad como regulación y jerarquización moral de las tendencias individuales. "Hay subordinación a un sistema único que integra el yo de un modo suigeneris: existe, por tanto un sistema "personal" en el doble sentido de particular de un individuo dado y de implicador de una coordinación autónoma" (Piaget, 19773, pág. 101).

La persona a través del pensamiento y de la reflexión libre, construye lo que Piaget llama un programa de vida; el cual debe ser fuente de disciplina para la voluntad e instrumento de cooperación.

Piaget (1983) plantea la cooperación como el factor esencial en el desarrollo de la personalidad: "...si entendemos por personalidad no el yo inconsciente del egocentrismo infantil, ni el yo anárquico del egoísmo en general, sino el yo que se sitúa y se somete, para hacerse respetar, a las normas de la reciprocidad y la discusión objetiva. De este modo la personalidad es lo contrario del yo, y esto explica por qué el respeto mutuo de dos personalidades es un verdadero respeto, en lugar de confundirse con el mutuo consentimiento de dos "yo" individuales, susceptibles de aliarse en el bien como en el mal" (Pág. 80).

En la organización de la personalidad, Piaget integra el elemento del juicio moral, como un esquema integrador que permite la jerarquización de valores, y señala al carácter como la capacidad que tiene la persona de proseguir voluntariamente un curso de acción valorado, cuando está tentada a dejarlo.

En otras palabras, para Piaget el desarrollo moral cumple respecto a la afectividad y las relaciones sociales el mismo papel que la lógica cumple en el pensamiento: controlarlas y estructurarlas en organizaciones de equilibrio superior: "Todo el mundo ha observado el parentesco que existe entre las normas morales y las normas lógicas: la lógica es una moral del pensamiento, como la moral es la lógica de la acción" (Piaget, 1983, pág. 335).

Piaget señala que en cierto sentido se puede plantear que ni las normas lógicas ni las morales son innatas en la mente del individuo, aun cuando podemos sin duda encontrar aún antes del lenguaje, todos los elementos de la racionalidad y la moralidad. La inteligencia sensorio-motriz da lugar a operaciones de asimilación y construcción, en las cuales se observa el equivalente a la lógica de clases. Asimismo, el comportamiento del niño hacia las personas muestra signos de las tendencias de simpatía y reacciones afectivas en las cuales se encuentra la materia bruta de todo el comportamiento moral subsecuente.

Sin embargo un acto inteligente sólo puede ser llamado lógico y un impulso bueno moral, desde el momento que ciertas normas imprimen sobre este material una determinada estructura y unas reglas de equilibrio. "La lógica no es coextensiva a la inteligencia, pero consiste en el conjunto de las reglas de

control que la inteligencia utiliza para dirigirse a sí misma. La moral tiene una función análoga respecto de la vida afectiva" (Piaget, 1983, pág. 336).

Piaget no rechaza totalmente la tesis apriorista. Lo a priori no sería un principio o mecanismo innato del cual podrían derivarse las acciones concretas, ni una estructura de la cual podría estar consciente la mente como tal. Lo a priori es el elemento obligatorio, y las conexiones necesarias se establecen gradualmente a medida que la evolución progresa. El apriori es la suma total de las relaciones funcionales que implican la distinción entre los estados existentes de desequilibrio y el equilibrio ideal a alcanzar. Esto puede verse desde el funcionamiento de las operaciones sensoriomotoras en busca de coherencia, organización y un cierto equilibrio.

A partir de este equilibrio funcional, la mente extrae normas a través de la formación de estructuras por medio de una toma de conciencia adecuada. Este es un proceso evolutivo y social, ya que el individuo no es capaz de alcanzar esta conciencia de las reglas por sí sólo. "En este sentido, la razón, bajo su doble aspecto lógico y moral, es un producto colectivo". (Piaget, 1983, pág. 337).

La vida social es necesaria para que el individuo tome conciencia del funcionamiento de su propia mente y así transforme en normas el simple equilibrio funcional inherente a toda actividad mental. El individuo dejado sólo, permanece egocéntrico; no diferencia en un principio lo que pertenece a las leyes objetivas, de lo que está referido a sus condiciones subjetivas, confundiendo con el universo. Comprende la realidad desde su propia perspectiva intelectual y afectiva, antes de distinguir lo que pertenece a las cosas y a las otras personas. La conciencia de sí mismo, implica la comparación constante del sí mismo con los otros.

Por tanto, desde el punto de vista lógico, el egocentrismo involucra un cierto tipo de alogismo, de modo que en ocasiones la afectividad predomina sobre la objetividad. Por otro lado, desde el punto de vista moral el egocentrismo implica una especie de anomía, de modo que la ternura y el desinterés pueden darse en forma simultánea con un egoísmo ingenuo. Así, los sentimientos que el niño experimenta conscientemente, tienen valor en sí mismos, no requiriendo de una evaluación posterior. Es sólo a través del contacto con los juicios y evaluaciones de otros que esta anomía intelectual y moral va a ceder progresivamente, bajo la presión de las leyes colectivas lógicas y morales.

Es así como para Piaget, la moral depende del tipo de relación social que el individuo sostiene con los demás y existen, por tanto, tantos tipos de moral como de relaciones sociales.

Para Piaget un individuo es autónomo moralmente si es independiente de toda influencia externa, especialmente de la de las autoridades adultas. La conciencia autónoma se basa en relaciones de reciprocidad con otros, de igualdad.

En la autonomía se sigue una regla, un principio, o ley, que es interno a la propia conciencia de la persona, que la ha interiorizado a través de un proceso de construcción progresivo y autónomo. En la autonomía, la regla es el resultado de una decisión libre, y digna de respeto en la medida que hay un consentimiento mutuo.

La moral heterónoma por el contrario se basa en la obediencia, basándose la relación entre las personas en el respeto unilateral hacia el que sustenta la autoridad.

El paso de la heteronomía a la autonomía implica el paso de lo egocéntrico a lo social, al sentido de la cooperación social, y por tanto la comprensión de la regla con un sentido de obligación. Esto se logra cuando la relación social está regulada por el reconocimiento del otro, y la inmersión del yo en el mundo social como parte del colectivo.

El estado de equilibrio en lo social y, según Piaget, propicio para el desarrollo de la razón, es "el estadio de cooperación, en el cual los individuos, considerándose como iguales pueden controlarse mutuamente y alcanzar la objetividad" (Piaget, 1983, pág. 29).

Lo propio de la cooperación es llevar al niño a la práctica de la reciprocidad, o sea de la universalidad moral, y a la generosidad en sus relaciones sociales. Así, a diferencia de Kant, que considera el respeto como inexplicable desde el punto de vista de la experiencia, Piaget plantea que el respeto se dirige a las personas y resulta de las relaciones entre las personas entre sí. Piaget considera el respeto como un sentimiento que se dirige a las personas y no a la regla como tal: "...lo que nos incita a respetar a un individuo no es el carácter obligatorio de la regla prescrita por este individuo, sino que lo que nos hace considerar obligatoria la regla prescrita es el respeto que sentimos por este individuo" (1983, Pág. 88).

Según Piaget, la autonomía es el verdadero respeto de la ley, en la medida que la persona es legisladora y soberana en democracia. Cabría preguntarse en este sentido, ¿Qué sucede con leyes no acordadas? Faltaría en la regulación de las relaciones sociales el elemento afectivo, ya que la ley no acordada no obligaría desde la autonomía como ha sido definida por Piaget. Se requiere un paso más, que es la empatía en las relaciones sociales. Faltaría clarificar el elemento afectivo en la relación, no sólo como un modulador, energizador, sino como un elemento constituyente de la decisión y del acto moral.

La cooperación en Piaget, es esencialmente un proceso racional, al igual que en Kant, faltando el elemento afectivo que se da en la descentración, que implicaría el ponerse en el lugar del otro, como parte de sí mismo. "En definitiva, a partir del momento que existe cooperación, las nociones racionales de lo justo o injusto se convierten en regulativas de las costumbres, porque están implicadas en el propio funcionamiento de la vida social entre iguales." (Piaget, 1983, pág. 60).

Piaget señala que para ser posible la reciprocidad de los participantes en la aplicación de las reglas establecidas o en la elaboración de las reglas nuevas, hay que eliminar todo lo que comprometa esta reciprocidad: todas las desigualdades, las diferencias entre los individuos. Apela a la universalidad como principio, a un ideal de derecho: "La cooperación no impone más que los procedimientos del intercambio intelectual o moral...un acuerdo ideal definido por una aplicación cada vez más marcada de los procedimientos de intercambio" (Piaget, 1983, pág. 59). Sin embargo si se considera el aspecto afectivo de empatía y responsabilidad por el otro, se deberían incorporar las diferencias como parte de la decisión.

Piaget formula la autonomía desde el imperativo categórico de Kant: "La autonomía, aparece con la reciprocidad cuando el respeto mutuo es lo bastante fuerte para que el individuo experimente desde dentro la necesidad de tratar a los demás como él querría ser tratado" (1983, Pág. 165). Podemos ver aquí una forma de integrar el afecto, como un elemento personal y mutuo, aún cuando queda ligado a lo individual, no trasciende al tema de la entrega al otro como parte constitutiva del sí mismo.

Piaget sostiene sin embargo que se supera el plano de lo individual, al ser la autonomía producto de la cooperación social, y en este sentido la moral de Kant se queda a medio camino de la autonomía piagetiana. La responsabilidad

interior que va unida a la autonomía de la conciencia, resulta de un nuevo tipo de actitud moral bajo los efectos de la diferenciación social y de la cooperación. Esta responsabilidad es un fenómeno social, ya que sin la cooperación de los individuos, la conciencia ignoraría el bien moral y el sentimiento de culpabilidad.

Piaget plantea que el aspecto afectivo de la cooperación y la reciprocidad es complejo de estudiar, por lo que realiza el análisis psicológico de la que considera la más racional de las nociones morales, y que parece resultar directamente de la cooperación: la noción de justicia, la cual requiere para desarrollarse el concepto de respeto mutuo y la solidaridad entre niños.

La regla de justicia, es definida por Piaget como una especie de condición inmanente o ley de equilibrio de las relaciones sociales, la cual se perfila a partir de la autonomía a medida que crece la solidaridad entre los niños. La noción de justicia autónoma comprende la igualdad como preocupación principal y el deseo de equidad, como una forma de reciprocidad que no se basa en la igualdad pura, sino en la situación real de cada individuo.

Para Piaget, las nociones de igualdad y equidad desde el punto de vista epistemológico "...sólo pueden ser a priori, entendiéndose por a priori, no una idea innata, sino una norma hacia la cual la razón no puede dejar de tender a medida que se depura. Efectivamente, la reciprocidad se impone a la razón práctica, como los principios lógicos se imponen moralmente a la razón teórica" (1983, pág. 265). Señala más adelante, que desde el punto de vista psicológico, que es el de lo que es, y no de lo que debe ser, una norma a priori sólo tiene existencia como una forma de equilibrio. Esta constituye el equilibrio ideal hacia el que tienden los fenómenos, lo cual no se define desde el saber porqué se da una determinada forma de equilibrio.

Según Piaget, las nociones de igualdad o equidad, tendrían raíces individuales o biológicas, condiciones necesarias, pero no suficientes para su desarrollo. No se podría hacer del igualitarismo una especie de instinto o de producto espontáneo de la constitución individual, ya que para que haya igualdad real y una necesidad auténtica de reciprocidad se necesita una regla colectiva, producto de la vida en común: "...es necesario que, de las acciones y reacciones de unos individuos sobre otros, nazca la conciencia de un equilibrio necesario, que obligue y limite a un tiempo al alter y al ego" (1983, pág. 266). Este equilibrio ideal, que se logra a través de la discusión y la interacción

participativa, requiere de un largo proceso educativo de los niños en relaciones de reciprocidad.

El desarrollo autónomo de la reciprocidad incluye dos aspectos: una reciprocidad de hecho y una reciprocidad de derecho o ideal. El niño empieza practicando la reciprocidad, y una vez que está habituado a esta forma de equilibrio de las acciones, la forma conduce al contenido; se consideran justas las conductas susceptibles de reciprocidad indefinida. "El precepto: "No hagas a los demás lo que no te gustaría que te hicieran", sucede a la igualdad bruta...en moral la reciprocidad también implica una depuración de las conductas en su orientación íntima, haciéndolas tender por etapas a la universalidad" (Piaget, 1983, pág. 271). Sin salir de la reciprocidad, la generosidad, se alía con la simple justicia.

En el concepto de justicia, se encuentra la oposición de dos morales: La moral de la autoridad, que es la moral del deber y la obediencia, que conduce a un concepto de justicia, que confunde lo que es justo con el contenido de la ley establecida y acepta la sanción expiatoria. La moral del respeto mutuo, que es la autonomía (por oposición al deber), conduce a un concepto de justicia por igualdad, característica de la justicia distributiva y de la reciprocidad. La solidaridad entre iguales se presenta como la fuente de un conjunto de nociones morales complementarias y coherentes que caracterizan según Piaget la mentalidad racional.

Vemos que en la concepción piagetiana de moral heterónoma, se da una noción de deber como una obediencia impuesta desde el exterior, a través de un sistema de reglas obligatorias. En la autonomía en tanto, Piaget se refiere a la concepción kantiana del deber como una obligación hacia la ley moral autodeterminada, como parte del respeto mutuo. El utilizar el concepto de deber, con estos dos significados opuestos, para definir los diferentes tipos de moral, puede llevar a los jóvenes en su proceso de desarrollo y de afirmación personal, a actitudes opositoras hacia el "deber" impuesto desde fuera, acentuando la autonomía como lo opuesto: el individualismo, que no interpreta la noción piagetiana de autonomía, basada en la de Kant.

La moral heterónoma y la autónoma son antitéticas, y en el curso del desarrollo se transforman cualitativamente. Los elementos constitutivos de cada una se encuentran estrechamente ligados entre sí, determinándose los unos a los otros, existiendo períodos de transición, en el que coexisten elementos de ambos.

Existe un *décalage* donde se observa una diferencia temporal entre la práctica y la conciencia. Los niños practican una forma determinada, antes de tener la conciencia racional de la misma. La aparición de un nuevo tipo de regla en el terreno práctico, no provoca simplemente una nueva conciencia de la regla, ya que cada operación psicológica tiene que volver a aprenderse en los distintos planos de la acción y el pensamiento.

No existen estados heterónomos ni autónomos puros; éstos son "todos" estructurales en movimiento dinámico, y por tanto, al observarlos como estados, se está observando el equilibrio dinámico.

Piaget plantea por tanto que: "...no existen estadios globales que definan el conjunto de la vida psicológica de un sujeto en un momento determinado de su evolución: los estadios deben concebirse como las fases sucesivas de procesos regulares, que se reproducen como ritmos, en los terrenos superpuestos del comportamiento y la conciencia ...no podemos hablar de estadios globales caracterizados por la autonomía y la heteronomía, sino sólo de fases de heteronomía y de autonomía, que definen un proceso que se repite para cada nuevo conjunto de reglas o cada nuevo plan de conciencia o de reflexión"(Piaget, 1983, pág. 71).

Piaget estudió el juicio moral y no las conductas (las emisiones de los juicios morales) o los sentimientos morales, lo cual constituye uno de los aspectos más débiles de la teoría piagetiana, ya que dificulta la comprensión de las relaciones entre la conciencia y la práctica. Centra el desarrollo moral en la construcción de esquemas cognitivo-sociales, no integrando los esquemas afectivos, que son parte crucial de toda estructura de significado.

3. Planteamientos de Kohlberg en relación a la autonomía como meta del desarrollo. Diferencias con Piaget.

Kohlberg, siguiendo a Piaget, asume la vía cognitivo evolutiva, centrándose en los conceptos de estructura cognitiva y de estadios de desarrollo. Asume en primer lugar que el niño en desarrollo es un filósofo que construye significados sobre categorías o cuestiones universales, o sea que la mente del niño tiene su propia estructura; y en segundo lugar supone que estas construcciones son cualitativamente únicas y avanzan siguiendo una secuencia u orden invariante.

Kohlberg comenzó a investigar el razonamiento moral en su tesis doctoral en 1958, titulada "El desarrollo de la autonomía moral entre los 10 y los 16 años", en base al supuesto que dicho desarrollo no termina en las edades estudiadas por Piaget, sino que experimenta importantes cambios estructurales durante la adolescencia. Los trabajos inspirados en su teoría han verificado la hipótesis inicial, permitiendo incluso, concluir que los últimos estadios de razonamiento moral sólo se logran en la edad adulta, y en ciertos contextos socio-culturales. Este hecho ha sido el elemento más criticado de la teoría de Kohlberg, ya que al acentuar en exceso el estudio de las estructuras universales de razonamiento moral independientemente de los contenidos (del ambiente y de los valores específicos) sobre los que dichas estructuras se aplican, se descuidó su importancia, como el propio Kohlberg reconoce en sus últimos trabajos.

El enfoque cognitivo evolutivo de Kohlberg, postula una hipótesis cognitiva: que los principales cambios producidos con el desarrollo suponen importantes reestructuraciones en el significado que el sujeto da al mundo; y una hipótesis evolutiva: que el resultado de las mismas posibilita formas superiores de adaptación a dicho mundo.

En el sentido cognitivo, Kohlberg mantiene la postura de Piaget, sin embargo, en el sentido evolutivo se diferencia, al plantear una evolución lineal jerárquica del desarrollo, siendo el estadio superior, el mejor, al lograr formas de mayor equilibrio en la interacción organismo-medio, en el sentido de una mayor reciprocidad. En tanto Piaget plantea que cada estadio de desarrollo constituye no una forma mejor, sino que una distinta forma de equilibrio.

Kohlberg, en el desarrollo de la personalidad, a diferencia de Piaget, plantea al sí mismo (o ego), como una unidad que organiza la experiencia. El sí mismo sería una estructura adaptativa, orientada al mundo externo, que integra el desarrollo cognitivo, afectivo y moral, y representa las concepciones de la persona en relación a la realidad física y social.

Kohlberg enfatiza el desarrollo moral como parte esencial del ámbito social, siendo fundamental en el desarrollo social la construcción del concepto del yo en su relación con conceptos de otras personas, dentro de un mundo social común. Así, Kohlberg considera como básicos para el desarrollo social los procesos de desarrollo cognitivo y de toma de rol. Esto implica la toma de conciencia de que el otro es, en cierta manera como el ego, y que el otro conoce y o responde al ego dentro de un sistema de expectativas complementarias.

La dirección del desarrollo social o del ego es también hacia el equilibrio o reciprocidad entre las acciones del ego y las de otros hacia el ego. La analogía social a conservaciones lógicas y físicas, es el mantenimiento de una identidad del ego a través de transformaciones de varias relaciones de rol. Aplicadas estas hipótesis al ámbito moral equivalen a afirmar que los principales cambios que se producen son de tipo cognitivo y que conducen a niveles de justicia superior. Ambas hipótesis han sido altamente cuestionadas, lo cual analizaré luego de revisar los aspectos centrales de la teoría.

Así como Piaget sostiene que la inteligencia está presente desde el inicio de la vida, y que logra su estructura más completa en las etapas finales, Kohlberg sostiene que existiría una función de juicio moral presente desde los cuatro o cinco años de edad hacia delante. Los niños generan desde un comienzo sus propios valores morales, los cuales tienen raíces universales. Así, por ejemplo, cada niño comprende el valor de la vida de los seres como fines en sí mismos, como una respuesta natural empática.

Los diferentes ambientes sociales producen diferentes creencias específicas, sin embargo generan los mismos principios morales básicos, como por ejemplo: considerar el bienestar de otros, y tratar a las otras personas con igualdad. Las diferencias de contenido, se presentan principalmente porque estaríamos en diferentes niveles de madurez en el pensamiento acerca de los conceptos morales y sociales.

Kohlberg describe en todas las culturas y subculturas de nuestro mundo, una progresión tanto individual como cultural, a través de los estadios de justicia, planteándose la necesidad de lograr los niveles más altos de desarrollo moral, para favorecer la integración de la persona y el equilibrio social.

Kohlberg plantea que su punto de vista es el de la justicia deóntica, en la cual se actúa por deber, por lo correcto y obligatorio. Define el juicio deóntico, como un juicio acerca de que un acto está bien o es obligatorio, el que se deriva de una regla o principio, como la aplicación del principio de justicia de Kant, el imperativo categórico.

Kohlberg mantiene el concepto de autonomía de Kant, como el supremo principio de la moralidad: elegir de modo que las máximas de la elección del querer mismo sean incluidas al

mismo tiempo como leyes universales, lo cual se logra en la etapa superior de desarrollo moral.

Las otras etapas del desarrollo que no logran la autonomía kantiana, se basarían más bien en imperativos hipotéticos, en los que la necesidad práctica guía una acción posible como medio de conseguir otra cosa que se quiere.

Kohlberg mantiene criterios similares a Piaget para definir la autonomía moral: En primer lugar para Kohlberg una persona autónoma se caracteriza por la capacidad para hacer juicios morales y para formular sus propios principios morales, más que conformarse a los juicios morales de los adultos a su alrededor (Kohlberg, 1981). En segundo lugar, estas reglas o principios o valores, son autónomos, cuando tienen valor y se pueden aplicar más allá de la autoridad de los grupos o personas que los sustentan. Asimismo, la razón o valor humano son autónomos si no dependen de nada más incluyendo el respeto a Dios y a su autoridad (Kohlberg, 1981).

Al igual que Piaget, las categorías centrales que Kohlberg toma para la definición de los valores morales, son las de igualdad y reciprocidad, es decir las categorías de justicia, ya que son éstas las empleadas para definir expresiones o reglas sociales. Kohlberg denomina a sus estadios como estructuras "de razonamiento de justicia". La justicia es la característica más estructural del juicio moral, es la estructura de interacción interpersonal. Las operaciones de justicia de reciprocidad y de igualdad en la interacción son paralelas a las operaciones lógicas o a las relaciones de igualdad y reciprocidad en el campo cognitivo no moral.

A pesar de las semejanzas entre los criterios de autonomía de ambos autores, una diferencia esencial tiene que ver con el hecho que Kohlberg (1981) sostiene que la persona es capaz de crear leyes racionalmente desde sí misma, en forma independiente, a través de un proceso interno de toma de perspectiva social, poniéndose desde sí mismo en el lugar de los otros. En tanto Piaget afirma que la autonomía como ética del respeto mutuo, es equivalente a la regla de justicia, la que surge gradualmente, a través de las relaciones sociales. "La vida social es necesaria para permitir al individuo tomar conciencia del funcionamiento de la mente y para transformar en normas propiamente dichas los simples equilibrios funcionales inmanentes a toda actividad mental e incluso vital" (Piaget, 1983, pág. 337)). Este último autor enfatizaría en este sentido el factor interaccional y de cooperación que serían necesarios para lograr la autonomía, y Kohlberg destaca la importancia de la capacidad individual

para lograr el juicio moral autónomo, el cual se quedaría a nivel monológico.

Kohlberg construye su clasificación de niveles de desarrollo del pensamiento moral, como definidos y universales, representando filosofías morales separadas, como diferentes visiones del mundo socio-moral. Estas visiones representan tres tipos diferentes de relación entre el yo y las reglas o expectativas de la sociedad.

En cada etapa se define el mismo concepto o aspecto moral básico, pero en cada etapa más alta esta definición está más diferenciada, más integrada y más general o universal. Así, cada etapa de desarrollo es una mejor organización cognitiva que la anterior, al tomar en cuenta todo lo presente en el estadio previo, pero haciendo nuevas distinciones y organizándolas en una estructura más equilibrada.

El concepto de lo bueno es uno, ya que lo bueno es la justicia, lo que puede observarse en la universalidad del concepto de bueno, y debido a que las personas en un determinado nivel tienen pensamientos similares, a pesar de las situaciones específicas. Habría un factor general de madurez del juicio moral similar al factor general de inteligencia en las tareas cognitivas. Si las personas conocen un aspecto de lo bueno a un determinado nivel, conocen otros aspectos de lo bueno a ese nivel.

En cada estadio hay una razón para respetar la ley y los derechos. Solo en el nivel más alto, sin embargo el respeto por la ley es el respeto por la ley moral, y el respeto por los derechos, un respeto por los derechos humanos universales. A este nivel, tanto el respeto por la ley, y por los derechos humanos, está basado en un criterio claro de justicia, el cual estaba presente en forma confusa y oscura en las etapas previas.

La secuencia de estadios no está afectada por las diferentes condiciones sociales, culturales o religiosas. No se han encontrado diferencias en el desarrollo del pensamiento moral de Católicos, Protestantes, Judíos, Budistas, Mahometanos o Ateos. Lo único que se afecta es el ritmo en el cual los individuos progresan a través de esta secuencia. Las personas pueden detenerse en cualquier etapa y a cualquier edad, pero si continúan, el movimiento es de acuerdo a las etapas.

En relación a las comparaciones por sexo en los estadios de razonamiento de la justicia, diversos estudios concluyen o que no hay diferencias de sexo, o que hay diferencias, encontrándose los varones en etapas superiores a las mujeres,

lo que se atribuye a una educación superior, y a diferencias de oportunidades de toma de rol relacionadas con el trabajo.

En el nivel I, la persona es preconventional, siendo las reglas y normas sociales externas al yo; en el nivel II, la persona es convencional, el yo se identifica con las reglas y expectativas de los otros, y especialmente de las autoridades. En el nivel III, la persona postconvencional o autónoma diferencia su yo de las reglas y expectativas de otros, y define sus valores en base a principios autoescogidos.

Cada nivel tiene dos estadios, siendo el segundo estadio una forma más avanzada y organizada de la perspectiva general de cada uno de los niveles principales. La construcción estructural de los estadios es el concepto de perspectiva sociomoral, que es de carácter más general que los niveles de toma de perspectiva de Selman (1980), y que se refiere al punto de vista que adopta el individuo al definir los hechos sociales y los valores o deberes sociomorales.

Se parte desde las perspectivas egocéntricas e individualistas, que no consideran los intereses de otros ni reconocen que sean diferentes de los propios, y se avanza hacia perspectivas que integran la relación con otros individuos, con conciencia de sentimientos compartidos y pertenencia a un sistema social, los que tienen preferencia sobre los intereses individuales, relacionándose puntos de vista a través de la regla de oro concreta, poniéndose en el lugar de otra persona, hasta lograr la perspectiva de una conciencia individual racional sobre los valores y derechos anteriores a los contratos y compromisos sociales. En el nivel de autonomía la perspectiva social es desde el punto de vista moral, del cual derivan los acuerdos sociales; es la perspectiva de cualquier individuo racional que reconoce la naturaleza de la moralidad o el hecho que las personas son fines en sí mismos y deben ser tratadas como tales.

Los argumentos de Kohlberg del estadio seis, según las sillas musicales morales o toma de rol ideal, plantean que los principios del estadio seis son necesariamente construcciones sociales que preparan a la persona a un proceso de diálogo moral. Tales principios estructuran un proceso imaginativo en la mente del individuo que intenta producir un diálogo moral ideal para resolver los conflictos. La adecuación de la resolución de un conflicto propuesta está determinada por la consecución de un consenso social en condiciones de diálogo.

En la etapa seis se evidencia la necesidad de principios para una moralidad equilibrada. Estos principios deben permitir

elegir entre alternativas legítimas, e implican una base general y universal para la elección. La base racional de la elección, es aquella que sería deseable para todos. Se requerirían no sólo principios legales, sino que principios de segundo orden, es decir principios procedimentales o principios para generar reglas. Sólo estos principios llevarían a todas las personas a un acuerdo moral.

Kohlberg está aquí apoyando la suposición fundamental de Rawls¹, de que los principios de libertad e igualdad son aquellos en los que todas las personas estarían de acuerdo partiendo de una posición original que garantice la imparcialidad; lo cual se lograría sólo en la orientación de justicia del estadio seis.

La justicia es la primera virtud de una persona o de una sociedad, como fue planteado por Platón, Kant, Dewey y Piaget. Kohlberg señala que cada uno de estos autores reconoció la justicia como una estructura, un patrón de equilibrio o armonía en un grupo o sociedad.

Para Kohlberg la justicia es un principio moral, refiriéndose por principio moral a la forma de elegir lo universal, una regla para elegir lo que queremos que todas las personas adopten siempre en todas las situaciones, sin excepciones. Una obligación moral es una obligación de respetar el derecho o reclamo de otra persona. Un principio moral es un principio para resolver reclamos competitivos: tú versus yo, tu versus una tercera persona; y hay sólo una base principiada para resolver demandas: la justicia por la igualdad.

Las situaciones morales son de conflicto de perspectivas o interés, los principios de justicia son conceptos para resolver estos conflictos, para dar a cada cual lo que se le debe.

Hay un principio moral central en ética, la regla de oro, que puede llamarse también reversibilidad: "Ponte a ti mismo en

¹ Los principios de justicia de Rawls son:

"1. Toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, deben procurar el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad" (1990, pág. 32).

el lugar de cada uno de los demás". Otro nombre es el de "sillas musicales morales", que toma el concepto de Rawls: "Deja que cada uno cambie lugares antes de elegir y tenga la voluntad de estar en la peor de las sillas". Como lo plantea Rawls, los principios racionales para una sociedad son los principios de justicia como "fairness", los que elegiríamos o contrataríamos bajo un "velo de ignorancia", de quien en la sociedad seríamos. El equilibrio de la justicia como reversibilidad en ética, es el "equilibrio en movimiento", que Piaget y Kohlberg atribuyen al más alto estadio de desarrollo moral" (Kohlberg, 1981, xxxii).

La teoría de la justicia ética normativa de Rawls, según Kohlberg tiene éxito en describir el método y los principios sustantivos usados en los juicios morales considerados o competentes, de todos los seres humanos en cualquier cultura; sin embargo, genera sólo los juicios de las personas que han completado la secuencia de desarrollo moral y se encuentran en el estadio más alto de juicio moral. En este sentido, la noción de Rawls, de "juicio considerado" o "equilibrio reflexivo" correspondería a juicios del nivel autónomo.

Desde el punto de vista de Rawls y de Kohlberg, la meta es llegar a juicios morales en equilibrio reflexivo. Para Rawls, la noción de equilibrio reflexivo significa un equilibrio entre principios morales generales y juicios específicos a una situación, y también significa la idea de un contrato social, al que se llega como el punto de equilibrio entre un grupo de jugadores racionalmente egoístas en una situación de regateo. El punto de equilibrio entregaría a cada individuo lo más que podría lograr si estuviera en el tope de la distribución de ingresos, bajo una condición que minimiza el riesgo de pérdida si terminara al final de la distribución. Si los individuos no supieran de antemano qué lugar tendrían en la distribución económica, hay una regla que genera el equilibrio y que es en este sentido justa: el principio de la diferencia, que plantea que las desigualdades son inaceptables o arbitrarias a menos que sea razonable esperar que funcionen para la ventaja de todos.

Para Rawls los principios de justicia representan un equilibrio entre reclamos competitivos, sólo bajo el supuesto que cada jugador elige en una "posición original" previa al establecimiento de la sociedad, o "bajo un velo de ignorancia", de modo que ninguno conozca su posición en la sociedad, ni siquiera su posición en la distribución de talentos o habilidades naturales.

Según Kohlberg el "velo de ignorancia" representa una afirmación de la condición formal fundamental del punto de

vista moral: la imparcialidad, que significa un juicio hecho sin el sesgo de saber que el juez o uno de sus amigos es uno de los jugadores que están siendo enjuiciados; y la universalidad, que se ejemplifica en la máxima del imperativo categórico de Kant: Actúa como desees que actúen todos los seres humanos en una situación similar o Actúa de modo que el resultado de tu conducta pueda ser la voluntad universal.

La idea de la posición original de Rawls, ejemplifica la idea de la reversibilidad, como una propiedad de un sistema en equilibrio. La teoría de Rawls, al igual que las de Piaget y Kohlberg, son teorías de "equilibrio reflexivo", las que identifican la justicia con un equilibrio al valorar. Según Kohlberg (1981), la teoría de Piaget es explicativa o psicológica, ya que explica porqué la justicia es una norma natural obligatoria, y porqué los conceptos de justicia cambian, y se mueven hacia un mayor equilibrio. La teoría de Rawls es justificativa, ya que intenta probar que ciertos principios de justicia que se dan en las etapas superiores de juicio moral, son los que se elegirían en una condición de completo equilibrio reflexivo, esto es los que se elegirían en la posición original. Kohlberg plantea que los principios de justicia de Rawls son los que se eligen en los niveles de principios del desarrollo moral, y son aquellos que pueden ser reversibles, y están en un mejor equilibrio que aquellos de etapas inferiores.

Boyd (1980, citado en Kohlberg, 1992), afirma que las ideas de lo bueno y los ideales de perfección humana no son importantes para Kohlberg o Rawls, porque no constituyen la esencia de la moralidad. Para ambos autores, la persecución del bien y de la perfección humana está subordinada a la adjudicación de las diferencias entre los individuos sobre cómo el bien humano y la perfección humana se tienen que definir, fomentar y distribuir; puesto que ellos suponen que los individuos difieren y diferirán de esta forma fundamental, lo que se basa en una creencia más fundamental, que el bien, incluso para un individuo, no es sino pluralista. La elección del bien se considera fundamentalmente subjetiva y pluralista, y el punto de vista moral se considera como una búsqueda de la objetividad, interpersonal y adjudicataria.

Así, Kohlberg plantea que su postura de superioridad de los últimos estadios de desarrollo moral, de juicios de deberes y derechos o de justicia, implica la superioridad de estos juicios deontológicos sobre otros sistemas de juicios morales: los teleológicos (de metas y fines) y los de valía personal o virtud (teoría de aprobación). Aclara que no hace

suposiciones directas acerca de los fines de las personas en relación a una buena vida, o sobre otros problemas que una teoría teleológica debiera manejar; sino que estos serían problemas que no están en la esfera de la moralidad o de principios morales, los que define como principios de elección para resolver conflictos de obligación (Kohlberg, 1981, pág. 169).

Kohlberg diferencia en este sentido los juicios deontológicos de los juicios de responsabilidad, los cuales han sido destacados por Gilligan, una colaboradora suya. Los juicios de responsabilidad se basan en el principio de benevolencia, que es un principio del utilitarismo, el cual según Kohlberg sería parte de la justicia.

Un juicio de responsabilidad es un juicio de lo moralmente bueno, malo, responsable, culpable. Un juicio deóntico es considerado como un juicio de primer orden de lo correcto, y la responsabilidad como una afirmación de segundo orden de la voluntad de actuar según ese juicio. "Los juicios deónticos son deducciones proposicionales a partir de una estructura de estadio o principio, mientras que los juicios de responsabilidad son actos de una voluntad que escoge" (Kohlberg, 1992, pág. 479).

La orientación de cuidado y de responsabilidad definida por Gilligan (1982), basada en principios de altruismo, cuidado o amor responsable, no ha sido ampliamente desarrollada por Kohlberg. Los juicios de responsabilidad consideran llevar a cabo la necesidad del otro cuando no se basa en un derecho, o donde no es una cuestión de evitar un daño, y utilizan una evaluación intrínseca de las relaciones sociales como la amistad o las relaciones de la comunidad como una justificación para llevar a cabo una acción moral. Esta moralidad de obligaciones especiales estaría basada en ataduras especiales, y es fundamental para dilemas morales personales y para contextos específicos de grupos sociales.

Kohlberg considera los juicios de responsabilidad como un elemento secundario al juicio moral, y cualquier dilema relacionado con relaciones y obligaciones especiales, podría ser resuelto mediante una ética de justicia universalista de respeto hacia las personas o reglas, y con los conceptos de reciprocidad y contrato.

Según Kohlberg, esta orientación está dirigida fundamentalmente a las obligaciones especiales hacia la familia, los amigos y miembros de un grupo, relaciones que a menudo presuponen obligaciones generales de respeto, equidad y contrato.

Kohlberg plantea que no hay evidencia de que haya dos moralidades diferentes, una moralidad de justicia y generalizada equidad y otra completamente separada o moralidad de cuidados. "Los dilemas de relaciones especiales pueden dar lugar a relaciones de cuidados que suplementan y profundizan el sentido de las obligaciones generalizadas de justicia" (Kohlberg, 1992, 235).

El interés de Kohlberg por centrarse en la justicia, muestra su énfasis por la vía cognitiva o racional de la moralidad. Esto se daría en el sentido de que la justicia pide razones y justificaciones objetivas o racionales para una elección, más que satisfacerse con compromisos subjetivos, personales, hacia fines y otras personas.

Sin embargo los diferentes estudios en relación al desarrollo moral han encontrado diferencias significativas en los contenidos de los juicios morales, los que incluyen juicios basados en la responsabilidad y solidaridad con otros.

Basado en estos elementos, Kohlberg reconoce en su últimos estudios la necesidad de estudiar los cambios de contenido que el desarrollo supone en los diferentes estadios y en los cuales influye de forma decisiva el ambiente que rodea a la persona. Para esto ha desarrollado criterios para realizar análisis de contenidos, utilizando las concepciones de Piaget y Kant. Vuelve al planteamiento original de Piaget, y diferencia dos estilos en cada estadio: uno heterónomo y otro autónomo.

Los juicios heterónomos se orientan a un respeto unilateral de las reglas y la autoridad, siendo juicios descriptivos y predictivos, en términos de lo dado externamente.

Los juicios autónomos son de forma más prescriptiva, en términos de lo que debe ser o de lo que internamente se acepta por el yo.

Los criterios que Kohlberg denomina kantianos para determinar el juicio autónomo son los siguientes (1992, pág. 257):

- *"Elección: el sujeto debe escoger el curso de acción o solución más "justa" a un dilema...;*
- *Jerarquía: refleja la segunda formulación del imperativo categórico: Trata a las personas nunca simplemente como medios, sino como fines...;*

- **Intrinsecidad:** el valor intrínseco de las personas, o un respeto intrínseco por las personas y la personalidad (incluida la autonomía personal), se reconoce y protege (apoya) en el curso de la resolución del dilema...;
- **Prescriptividad:** el imperativo categórico implica también un "deber" moral categórico que prescribe un cierto conjunto de acciones morales (por ejemplo salvar una vida o mantener una promesa) prescindiendo de las inclinaciones del actor o de diversas consideraciones pragmáticas. El imperativo categórico como tal se diferencia de un imperativo hipotético, que no es prescriptivo y toma una simple forma de "si...entonces";
- **Universalidad:** refleja la tercera formulación del imperativo categórico: Actúa de tal manera que tu voluntad se pueda considerar que a la vez se haga una ley universal a través de su máxima. La universalidad implica que el conjunto particular de las acciones que se han prescrito en el curso de la resolución del dilema debe de aplicarse universalmente a todos y cada uno de los seres humanos. Se entiende que los seres humanos son objetos morales universales y el correspondiente juicio moral universal toma la siguiente forma: Deberías actuar de esta manera (haz x) con todos y cada uno de los seres humanos;
- **Universabilidad:** refleja el más crucial de todos los tests implicados por la primera formulación del imperativo categórico: Actúa como si la máxima de tu actuación se convirtiera a través de tu voluntad en una ley universal de la naturaleza. La universabilidad implica que el conjunto particular de acciones que ha sido prescrito por el actor del dilema, debe de ser tal que sirva para todos y cada uno de los demás actores en situaciones o circunstancias similares. Un juicio moral universalizable implica un sujeto moral universal y el juicio toma la siguiente forma: Todos los agentes en la situación de A deberían actuar de esta forma (haz x)".

Kohlberg agrega criterios piagetianos para definir estos estadios, destacando que aun cuando Piaget, estuviera influido por Kant en su idea de la autonomía moral, diferenció el respeto heterónomo hacia las reglas y un respeto por la justicia basado en relaciones de respeto mutuo, cooperación y contrato, las que llevan a juicios reversibles.

Los criterios que denomina piagetianos para el juicio autónomo son los siguientes (Kohlberg, 1992, pág. 238):

- **"Autonomía:** La respuesta al dilema debe reflejar un conocimiento de que el actor en cuestión es un agente moral autónomo y debe de haber juicios morales y decidir sobre un curso de acción moral sin determinación por fuentes del poder o autoridad externo, utilizando un método de toma de decisión racional y lógico;
- **Respeto mutuo:** Este criterio refleja el conocimiento de que los actores del dilema deben tener respeto mutuo como agentes morales racionales y autónomos...;
- **Reversibilidad:** El criterio más importante desde la perspectiva piagetiana (pero también el más difícil de identificar en una entrevista) es la reversibilidad. Se entiende que está presente cuando los juicios hechos en respuesta al dilema consideran los intereses y puntos de vista de todos los actores involucrados, de forma que está claro que el sujeto puede ver y de hecho ha visto el problema desde la perspectiva de todos los actores que forman parte de la situación. Sólo de esta forma puede el sujeto tomar una decisión que él podría mantener lógica y racionalmente si tuviera que ponerse en el lugar de todos y cada uno de los actores del dilema, es decir, una decisión justa. Para Piaget, las operaciones lógicas son equilibradas cuando son reversibles; de ahí que un criterio formal para juicios morales equilibrados...debe de ser una forma correlativa de reversibilidad;
- **Constructivismo:** Este criterio refleja la conciencia del sujeto de que las reglas, leyes y principios utilizados para guiar y enmarcar la toma de decisión moral, están activamente construidas por la mente humana, en el contexto de un sistema social y están hechas bajo consideraciones de autonomía, respeto mutuo y reversibilidad. Dicho de otra forma, toda la sociedad (en cualquier forma en que "sociedad" se interprete por los sujetos) incluidas sus instituciones, reglas y leyes se entiende que se deriva de la comunicación y cooperación entre las personas...".

De acuerdo a los supuestos previos las investigaciones han mostrado que la consistencia entre el juicio y la conducta moral depende, entre otras variables, del nivel de autonomía, puesto que ésta aumenta considerablemente a medida que el pensamiento de las personas se aproxima al nivel postconvencional, y a los tipos autónomos en cada estadio.

Sin embargo, Kohlberg considera la necesidad de incluir los juicios de responsabilidad en su modelo, al reconocer que la

acción moral está mediatizada por la intervención de dos juicios, el juicio de elección deóntica, y el juicio de responsabilidad, por el cual se aceptan las consecuencias de las acciones de uno. Esto apunta a una consistencia interna de la personalidad, que integra los diversos aspectos del desarrollo cognitivo, afectivo, social y moral.

En este mismo sentido es que Kohlberg considera la posibilidad de un séptimo estadio, como un estadio alto dentro del desarrollo de las orientaciones éticas y religiosas, orientaciones que son más amplias en extensión que la orientación de justicia a la que se dirigen los estadios, y que aparece después de alcanzar el razonamiento de justicia postconvencional: "Contestar a preguntas ¿Por qué ser moral? ¿Por qué ser justo en un mundo lleno de injusticia, sufrimiento y muerte? requiere que uno se mueva más allá del campo de la justicia y deducir respuestas a partir del significado encontrado en epistemologías metaéticas, metafísicas, religiosas...sugerimos que las soluciones significativas a estas preguntas metaéticas se articulan a menudo dentro de perspectivas cósmicas teistas, panteístas o agnósticas" (Kohlberg, 1992, pág. 253).

Desde una perspectiva cósmica, los principios postconvencionales de justicia y cuidados se perciben dentro de lo que se podría llamar un marco de ley natural, desde el cual los principios morales no se entienden como invenciones humanas arbitrarias, sino como principios de justicia que están en armonía con leyes más amplias que regulan la evolución de la naturaleza humana y del orden cósmico. En esta perspectiva, se da una visión imparcial, con una preocupación por la totalidad de las cosas. Concluye Kohlberg que el desarrollo de estadios hacia la perspectiva cósmica, nos señala tendencias en el desarrollo humano, que no se pueden captar dentro de un marco conceptual restringido al estudio del razonamiento de justicia como tal.

Sin embargo, a pesar que la moralidad tiene una integridad en sí misma, es importante destacar el origen de nuestra moralidad existente en una tradición Judeo-Cristiana, por lo que es necesario considerar los valores religiosos como parte fundamental de nuestra constitución moral. Los juicios morales consideran entre otros valores morales, elementos de justicia y equidad, y también preocupación por otros.

Locké (1988, en Modgil y Modgil), plantea que lo que Kohlberg parece agregar en el estadio siete, es lo que debería haber estado presente a través de todo su sistema: el cuidado y la responsabilidad por los otros. Kohlberg no logró incluir claramente en su teoría los sentimientos de preocupación y

compasión, y no pudo así integrar la genuina capacidad para sentir por otros, que va aumentando progresivamente con las habilidades cognitivas y abstractas que se requieren en el razonamiento moral. En el séptimo estadio, el egoísmo sería inaceptable e imposible, ya que la persona está interconectada con todas las cosas. Se lograría en esta última etapa la descentración absoluta del sí mismo, y el encuentro total con la humanidad.

Estas conclusiones de Kohlberg enfatizan su postura cognitivista y formalista, que no considera el contexto personal y social que enmarca el desarrollo moral. Más aún, si bien conceptualiza el desarrollo moral como parte del ámbito social, éste se desarrolla a nivel individual. Los principios de autonomía se estructuran a través de un proceso imaginativo en la mente del individuo, que intenta reproducir un diálogo moral ideal para resolver los conflictos, y no lleva a un diálogo real con otros participantes.

Lo anterior marca una diferencia central con Piaget, para quien como vimos, la experiencia de interacción social es clave para el logro de la autonomía, ya que el respeto por las reglas morales se origina en las relaciones interpersonales. Kohlberg no integra el elemento dialógico, a través de la promoción del diálogo sobre conflictos morales de la vida real de los participantes, permaneciendo su método de desarrollo a nivel individual. El elemento intersubjetivo es la principal carencia del enfoque de Kohlberg.

4. Análisis crítico de las teorías cognitivo-evolutivas del juicio moral de Piaget y Kohlberg. Tendencias actuales.

Es indudable el aporte de Kohlberg a la teoría del juicio moral de Piaget, en el sentido de especificar los niveles de desarrollo moral más allá de la adolescencia, y mostrar que la mayor consistencia entre el juicio moral y la conducta depende, entre otras variables del nivel de autonomía, puesto que aumenta considerablemente a medida que el pensamiento de las personas se aproxima al nivel postconvencional. Por otra parte, ha comprobado que las personas de los estadios convencionales, con estilos autónomos, manifiestan niveles de consistencia muy superiores a los individuos de los mismos estadios pero de estilo heterónomo.

Sin embargo, aunque el juicio moral cumpla un importante papel en la conducta, ésta depende, en gran parte, de aspectos afectivos, y de otras características de la persona, como su capacidad de autocontrol (o fuerza del yo), y de la

situación específica (como la atmósfera moral del grupo en el que tiene lugar la conducta).

Es así como en estudios longitudinales basados en los estadios de Kohlberg, se han encontrado problemas en el postulado de la secuencia invariante de los estadios. Se ha encontrado en jóvenes universitarios una inversión de la secuencia con un salto de una orientación hacia la sociedad, propia del estadio convencional, a un hedonismo relativista propio del estadio preconventional individualista, y otra inversión en la secuencia desde el estadio convencional orientado hacia la sociedad al estadio convencional orientado hacia las expectativas mutuas, o saltos del estadio convencional al postconvencional orientado a los derechos básicos y el contrato social. Esto ha sido resuelto por Kohlberg y sus colaboradores con la creación de estadios transicionales, planteando que algunos sujetos se "liberaron" o "relativizaron" en sus años universitarios, pero que sin embargo logran los estadios superiores más adelante.

Kohlberg sostiene que se observa en la sociedad actual una progresión cultural hacia niveles de desarrollo moral más alto. Este autor plantea lo interesante que sería poder estudiar la evolución moral históricamente. Los estudios generacionales han respondido en parte este problema, y han demostrado que hay una tendencia en los adultos de esta generación a lograr etapas de desarrollo moral más altas que los de generaciones anteriores.

Kohlberg concluye de estos estudios que en la base de las variaciones cíclicas del liberalismo y conservadurismo, hay una tendencia de la evolución social hacia una conceptualización más alta de la justicia; en el sentido que se resuelven conflictos sociales de una forma más equilibrada, en base a principios y procedimientos que son justos para todas las personas involucradas.

Este autor sostiene que la tendencia lenta pero consistente hacia una mayor justicia, derechos civiles e igualdad, es uno de los muchos indicadores históricos de la direccionalidad de un sistema democrático hacia la puesta en práctica de sus premisas originales de justicia más allá de los límites aceptados por los fundadores del sistema. De hecho, afirma que las principales crisis morales de las últimas décadas han representado conflictos entre una justicia universal y las demandas de una moralidad de mantención de la sociedad.

Además, los progresos en las etapas culturales de la moral podrían estar limitados por el hecho que la mayoría de las personas en nuestra sociedad se encuentran en niveles de

desarrollo moral convencional. Las diferencias generacionales encontradas en relación al desarrollo moral, podrían en parte explicar la rebelión de la juventud actual, que está consciente del conflicto de valores que se da en la moralidad convencional, y del conflicto entre esta moralidad convencional y principios valóricos más universales.

Según Kohlberg, la juventud al cuestionar la moral convencional, no siempre logra un compromiso con valores universales, sino que adopta posturas de escaso compromiso con las instituciones sociales básicas. Los adolescentes cuestionan la confianza en las instituciones humanas como agencias de progreso humano, de racionalidad humana, y de ética humana.

Sin embargo, la justificación del estadio de autonomía no ha sido clara, y no se ha encontrado consistentemente en la mayoría de los estudios realizados en diferentes culturas. Por un lado es necesario considerar que el comportamiento basado en principios no es garantía de moralidad, y en casos extremos podría ser contraproducente para la humanidad, si se adoptan como morales principios que implican daños al ser humano. Esta es una crítica frecuente a Kohlberg, en el sentido que la moralidad de principios no es necesariamente superior a la moral convencional, y más aún no hay un sólo principio moral único válido como argumento del estadio seis. Los principios morales de otros estadios, tales como el respeto a otros y a la autoridad o ser un ciudadano leal, pueden ser igualmente apropiados. Una posible confusión sería el llamar a los principios del estadio seis como universales, en un intento de Kohlberg por evitar el relativismo moral, lo cual lo acerca a una postura absolutista rígida.

Apel (1995) señala la dependencia de la ontogénesis de la moralidad individual, respecto de la filogénesis de la eticidad humana, la cual se mostraría de dos formas:

1. El grado de desarrollo del juicio moral alcanzado, según Kohlberg, depende del proceso de socialización y también del grado filogenético de desarrollo de la eticidad colectiva. Así, en las sociedades tribales no se logra el nivel de ley y orden, y en sociedades sin cuestionamiento de las instituciones, no se puede esperar que las personas logren grados postconvencionales.

Apel destaca que en las sociedades modernas postilustradas, parte de la población ha alcanzado niveles de desarrollo moral postconvencional, aunque la mayor parte de la población permanece en los niveles convencionales.

2. La dependencia de las condiciones de aplicación y también de la competencia moral postconvencional, respecto del nivel de eticidad colectiva, y en especial respecto al nivel de las instituciones jurídicas y en su efectividad o aceptación social: "¿Cómo debe aplicar por ejemplo el individuo, la competencia de una moral de ley y orden -como la de un funcionario fiel cumplidor de sus obligaciones- en una sociedad en que el Estado de derecho no se ha realizado o no funciona? ¿Debe renunciar a costa de las necesidades de su familia, a defenderse ilegalmente, o a métodos de corrupción, cuando apenas nadie lo hace?" (Apel, 1995, pág. 171).

Más aún, Kohlberg no ha podido comprobar que su estadio seis sea no sólo el más alto sino el mejor, ya que sería el más adecuado no sólo moralmente, sino que también cognitivamente. En este sentido los estadios inferiores no lograrían solución a problemas morales que implican interacciones sociales complejas, lo que produce un conflicto cognitivo, el que se podría resolver a un nivel superior de análisis, lo cual estimularía el desarrollo hacia etapas más complejas de razonamiento moral. Estas etapas en términos de Piaget serían más diferenciadas e integradas facilitando el equilibrio, (balance entre los procesos de asimilación y acomodación), y por tanto la adaptación de el individuo al ambiente.

Sin embargo la evidencia no apoya estos supuestos de Kohlberg, en el sentido que las personas se mueven de un estadio a otro para evitar el conflicto cognitivo. Algunos estudios han mostrado por el contrario, que las personas en determinadas situaciones al estar enfrentadas a argumentos conflictivos en una determinada etapa de desarrollo, prefieren moverse incluso hacia un estadio inferior, y resolver el conflicto con argumentos de ese nivel y no de uno superior. Incluso la comprensión y razonamiento de un estadio superior podría dificultar la solución, al tomar conciencia de la complejidad del problema. Así, los estadios superiores serían más adecuados sólo en el sentido que implican una mejor comprensión cognitiva de la moralidad, pero no necesariamente una mejor adaptación.

Esto refleja una de las principales críticas formuladas al enfoque cognitivo evolutivo de Kohlberg, la de haber exagerado la importancia de las estructuras y de la cognición en detrimento de aspectos socioculturales. Como veremos más adelante, la superación de esta limitación ha llevado a diversos autores cognitivos a estudiar la cognición en el contexto en el que esta cognición se produce, es decir en la vida real, en conexión con las interacciones y conflictos sociales que la estimulan, considerando los conflictos reales

y las situaciones específicas donde se toman las decisiones morales.

Kohlberg intenta evitar esta crítica, incorporando el elemento de contenido en la evaluación de los juicios morales. Al hacer esto utiliza criterios formales que denomina kantianos y piagetianos, por los cuales la forma autónoma sería más adecuada desde el punto de vista moral y podría darse en cualquier orientación moral. Así, la justicia de Rawls sería sólo un modelo posible de lo que podría ser el razonamiento de justicia del estadio seis. El mismo Rawls plantea que su teoría es sólo una teoría de justicia, y no una teoría de la moralidad, como lo ha considerado Kohlberg.

Según Kohlberg el que la forma heterónoma y autónoma se den en los diferentes estadios muestra lo equívoco de la postura de Piaget, acerca de que el razonamiento heterónomo es una orientación infantil que desaparece con el desarrollo, ya que se habría encontrado que esta orientación se encuentra en las etapas adultas. Sin embargo, esto a mi parecer enfatizaría la relevancia de la postura de Piaget en el sentido evolutivo, ya que los niños no podrían tener una postura autónoma, al no lograr aún el necesario desarrollo del pensamiento abstracto, hipotético deductivo. En cambio los adultos podrían dar razonamientos morales heterónomos, similares a los de los niños, ya sea por no haber logrado un desarrollo completo del pensamiento formal, o bien al no considerar dichos argumentos como adaptativos a una determinada situación, ya que los diferentes razonamientos dependerían también del contexto sociocultural y de los problemas específicos involucrados, lo cual explicaría en parte los desfases planteados en la investigaciones.

En este mismo sentido, los planteamientos de Kohlberg se contradicen, al definir al individuo moralmente autónomo como maduro moralmente, en base a su habilidad para formular sus propias reglas morales y para actuar de acuerdo a su propio juicio. Por contraste la persona heterónoma moralmente sería inmadura ya que tiende a decidir según leyes que vienen desde fuera y a actuar según ordenes de otros. Lo central en esta diferenciación entre estas dos formas de moralidad, es considerar si el individuo heterónomo juega algún papel al someterse a estas fuerzas externas y cuales son sus motivaciones. Una persona intelectualmente normal que esta siendo dominada por fuerzas externas, participaría activamente en una decisión en la medida que esta consciente de lo que está haciendo, por lo que su decisión de actuar de una forma determinada, como obedecer, sería su decisión libre. Más aún, la persona podría estar obedeciendo, por respeto a la otra persona y por acuerdo con sus principios.

Solo si la persona no tiene razones para su juicio o acto, se podría decir que esta probablemente gobernado desde fuera. Así, un acto de consentimiento sería autónomo ya que tiene la autoridad de la decisión personal, la razón y el motivo para elegir un determinado valor y actuar concordantemente.

Sin embargo es importante destacar que cualquier decisión no es moral, ni autónoma, si no está determinada por un criterio de moralidad universal, sea este interno o externo. El criterio moral utilizado por las teorías cognitivo evolutivas del juicio moral se ha basado excesivamente en el requisito del juicio moral autónomo como basado en reglas internas más que externas a él, en cuyo caso sería heterónomo, lo cual como vimos es poco preciso en su significado. La regla, siendo externa a la persona, puede significar que existe objetivamente y no forma parte de la percepción de la persona, o que la persona no la considera parte de sus pensamientos y sistema de creencias. Por el contrario la regla es interna si es creada por la persona o si es aceptada por la persona e internalizada como propia, lo cual podría darse sin considerar su adecuación a criterios morales.

Esto plantea un problema importante y enunciado anteriormente, relacionado con el contenido del criterio de autonomía moral utilizado. Como vimos, Kohlberg elige el principio de justicia como el supremo principio de la moralidad, basado en su idea de "adecuación filosófica de un razonamiento determinado y en su ocurrencia en el tiempo" (1981, pág. 131), sin referirse a la filosofía que se supone define la adecuación de una idea. Como lo plantea Petrovich (1988, en Modgil y Modgil), Kohlberg funciona con suposiciones evaluativas al intentar determinar la forma o estructura de los procesos cognitivos en base al contenido moral de las razones dadas, sin realizar un análisis filosófico de los valores morales involucrados.

El análisis de estas consideraciones, nos permitiría plantear que la secuencia de estadios de Kohlberg hacia el estadio de autonomía, no corresponde a una realidad específica, permaneciendo esta última etapa más bien a nivel teórico, abstracto, como un constructo requerido por la teoría. Desde este punto de vista, podría plantearse que la formulación de Piaget de referirse no a estadios globales de autonomía o heteronomía, sino más bien a fases, que son expresión de un proceso de reflexión, sería más consistente con los diferentes momentos de la vida de cada persona, y según los diferentes contextos en que se encuentre interaccionando. La resolución de conflictos morales en cada momento evolutivo, sería reflejo de un proceso de equilibrio, si facilita la adaptación a una determinada situación y contexto social.

Así, el pleno desarrollo y la plena consolidación del juicio moral en cada etapa evolutiva, se definiría más que por las estructuras de justicia, por una interacción de diferentes aspectos del desarrollo, entre los cuales se encuentra como necesario el desarrollo cognitivo, para poder acceder a niveles más abstractos e hipotéticos de pensamiento por un lado, facilitando la universalización de los juicios morales, y por otro, lado a aspectos más específicos y contextuales, involucrados no sólo en el proceso de toma de perspectiva social, que plantea la necesidad de tomar en cuenta el punto de vista de todos los involucrados en una decisión moral, sino que también la participación en procesos dialógicos intersubjetivos.

Esto nos lleva a revisar los planteamientos de algunos autores cognitivo evolutivos, posteriores a Piaget y Kohlberg, los cuales reflexionan acerca de la interacción recíproca entre estructuras y experiencias, entendiendo el proceso de interacción como un proceso dialéctico-contextual.

Rest (1979) enfatiza que el pensamiento moral tiene que ver con los términos básicos de la cooperación social y la regulación de expectativas mutuas. Siguiendo a Rawls (1971), Rest plantea que una función crucial del pensamiento moral es proveer un plan para la distribución de los beneficios y costos de la colaboración social. Las reglas y principios morales regulan las relaciones básicas entre las personas, en términos de la asignación de derechos y responsabilidades. La colaboración social depende entonces de tener un sistema de cooperación suficientemente estable y confiable en el cual las personas estarán dispuestas y serán capaces de cumplir sus responsabilidades; para lo cual es necesario que los participantes conozcan sus normas, acepten y apoyen el sistema, lo que significa que conozcan y acepten las expectativas mutuas de comportamiento.

Rest establece que el desarrollo socio-moral se origina con conceptos rudimentarios de expectativas compartidas (normas establecidas por las demandas del cuidador) y termina en un concepto de expectativas mutuas fundadas en un análisis lógico de los requerimientos de un sistema ideal de cooperación. El apoyo al sistema de cooperación social depende de la percepción de la distribución de beneficios y cargas. Si se percibe un desbalance, entonces hay fuerzas internas que desestabilizaran el sistema. Si las reglas de una sociedad operan para maximizar el beneficio de cada participante, sin dar ventajas a algunas personas a un costo indebido para otros, sus participantes desean que el sistema permanezca. Así, un balance de intereses crea un equilibrio

social estable, para lo cual son centrales los conceptos de reciprocidad, equidad y justicia.

Rest desarrolla un sistema de etapas evolutivas en las que subyacen dos factores: 1. Coordinación de expectativas mutuas (Como se establecen las expectativas mutuas entre individuos cooperadores), y 2. El equilibrio de intereses en grupos cooperativos (como se equilibran los intereses de las personas). Estos factores determinan el concepto central para asignar derechos y responsabilidades y dan unidad lógica a los juicios morales de las personas.

Rest al igual que Piaget ve la cooperación como el concepto central en el desarrollo del juicio moral, y siguiendo a Kohlberg, restringe el juicio moral a un juicio acerca de la justicia y la equidad. Enfatiza sin embargo la moralidad como parte del proceso evolutivo de establecer un equilibrio más amplio y comprensivo del sistema social.

En la última etapa de desarrollo, que denomina de cooperación social no arbitraria, la moral es la forma cómo las personas racionales e imparciales organizarían la cooperación. Lo que definiría esta etapa es la utilización de principios abstractos, tales como los dos principios de justicia de Rawls. Sin embargo Rest afirma que muchos otros filósofos morales modernos formulan principios morales por los cuales una sociedad ideal podría regularse, e invocar estos principios como criterios para las decisiones morales. Así, cualquier principio abstracto como el imperativo categórico de Kant, o la regla del utilitarismo, pueden ser criterios, si personas racionales, iguales e imparciales pudieran elegirlos como los términos que gobiernan su interacción cooperativa.

Así, según Rest, a diferencia de Kohlberg, en la etapa superior de desarrollo moral, puede estar cualquier filosofía, no sólo la deontológica, que pone a la justicia como el concepto central, sino que toda filosofía que construye las bases para la obligación moral desde un análisis lógico de los requerimientos de la cooperación.

Desde esta perspectiva, todas las filosofías modernas estarían en etapa seis, siendo los elementos centrales: el justificar los juicios morales por principios de cooperación ideal; definir que los individuos tienen una misma posibilidad de beneficiarse de los principios que gobiernan la cooperación, considerando a todos los individuos como fines en sí mismos y no como medios para el bien de otros, ya que la cooperación que no es coercitiva ni arbitraria,

implica respeto por los individuos que participan en ella y la apoyan.

Rest con sus investigaciones confirma las ideas generales de Kohlberg, con cambios menores en la descripción o énfasis en cada estadio. Sigue siendo un modelo de desarrollo del juicio moral basado en los principios de justicia de Rawls, y su aporte sería solamente el destacar o rescatar más bien la importancia de la cooperación y las expectativas sociales, enfatizando los elementos interaccionales en el desarrollo del juicio moral. Sin embargo, no logra construir plenamente la intersubjetividad.

Damon (1980), enfatiza la importancia de considerar los diferentes contextos y situaciones al estudiar el desarrollo moral, ya que no existiría una estructura que abarque todos los dominios, lo cual explicaría en parte los desfases planteados por Piaget en la aplicación de los juicios morales. Así, para explicar la consistencia moral propone tres principios:

1. El principio estructural, a través del cual explica que una vez que se adquiere una estructura de conocimiento, no se aplica de la misma manera a todas las situaciones. Es decir, no existe una consistencia cuando se varían los contenidos o las diferentes situaciones, ya que ha observado que a pesar de que las personas posean una determinada estructura de razonamiento no siempre la utilizan.

2. El principio de desarrollo, entendiendo el desarrollo infantil como un proceso dinámico, caracterizado por el desequilibrio provocado por los diferentes conflictos que se presentan al niño, lo cual hace difícil hablar de consistencia. Según este autor, la inconsistencia es una manifestación de que comienzan a aparecer niveles más altos de desarrollo.

3. El principio funcional, que destaca el rol de las diferentes situaciones sociales y los valores que están presentes en cada situación. Los diferentes contextos producen distintas respuestas, por lo que a través de distintas situaciones es previsible que encontremos diferentes razonamientos morales. Así, Damon piensa que no habrían estructuras de pensamiento universales, aplicables a todas las personas en cualquier situación, ni en cualquier cultura. La estructura de razonamiento daría cuenta de una organización subyacente en el pensamiento del sujeto, que puede explicar su estadio moral, pero resulta necesario partir de distintas situaciones y valores diferentes, para conocer las relaciones que se establecen a nivel estructural.

Damon respalda la idea de Piaget, al plantear que la estructura global no nos puede explicar las diferencias que

se encuentran en un mismo sujeto, por lo que no existiría una estructura general de moralidad que desarrolle una tendencia positiva o negativa de manera independiente. Es importante considerar que además del contenido de la situación, que hace variar el razonamiento moral de una persona, existen otras variables que pueden explicar estas diferencias. En las decisiones morales no sólo intervienen factores cognitivos o racionales, sino que otros factores personales, tales como los elementos afectivos que se expresan en la organización del yo o de la personalidad, y que deben ser integrados en una teoría global del desarrollo moral.

Diversos autores cognitivos han estudiado el rol de las emociones en el desarrollo moral, y han enfatizado la importancia de las emociones en el juicio moral. Díaz y Medrano (1994), citan a Turiel y a Harris, quienes han encontrado que los niños independientemente de su entorno familiar o cultural, comprenden que las conductas que causan daño o aflicción a otros, son intrínsecamente malas, por lo que la comprensión de las emociones estaría estrechamente ligada a los juicios morales, y más aún a una concepción de sí mismo como miembro de una comunidad.

El trabajo ya mencionado de Gilligan (1982), apunta a una integración de elementos del desarrollo de la identidad personal ligados al sexo, al grupo social de pertenencia, y al propio desarrollo de personalidad; lo cual destaca la relación entre diferentes formas de pensar acerca de la moralidad y su relación con diferentes visiones del sí mismo, las que se construyen en la interacción con otros. El campo moral incluye además de la justicia, la referencia a una virtud destacada por la doctrina ética cristiana, reconocida como caridad, hermandad, amor, cuidados o comunidad, que tiene claros elementos de ligazón o vínculos afectivos, esenciales para la identidad humana. Esta virtud es a la que se refiere Gilligan en su elaboración de una ética de cuidado y responsabilidad, que incluye principios de altruismo, cuidado o amor responsable, que como se señaló anteriormente, no han sido adecuadamente representados en los trabajos de Kohlberg.

Gilligan en sus investigaciones ha descrito que la orientación de cuidado y responsabilidad se da preferentemente en mujeres, en tanto los hombres prefieren una orientación moral de justicia, aún cuando ambas orientaciones se dan en ambos sexos. Cuando en los dilemas morales se dan situaciones de relaciones y obligaciones especiales, las que incluyen las relaciones con la familia, amigos y grupos de los que se es miembro, la resolución

incluye fundamentalmente aspectos afectivos, que incorporan valores de lealtad y responsabilidad.

En el estudio de Gilligan (1982) con mujeres universitarias, se aprecian tres perspectivas morales que denotan una secuencia en el desarrollo de la ética de cuidado, que va hacia una comprensión más integrada de la reciprocidad en las relaciones humanas, una diferenciación creciente del sí mismo y del otro, y una mayor comprensión de las dinámicas de interacción social.

La persona inicialmente está centrada en el cuidado de sí misma, y va elaborando una nueva comprensión de la conexión entre sí mismo y otros, que se articula en el concepto de responsabilidad en relación a la participación social, a través de la adopción de roles y valores sociales. La identidad personal se centra en la capacidad para cuidar y proteger a otros. Posteriormente, la persona se centra en la dinámica de las relaciones con una nueva comprensión de la interconexión entre el otro y sí mismo. El cuidado es el principio autoelegido de un juicio que permanece psicológico en su preocupación respecto de las relaciones, pero se transforma en universal al condenar la explotación y el hacer daño. El criterio para enjuiciar cambia de bondad a verdad, cuando la moralidad de la acción se evalúa, no sobre la base de su apariencia hacia los demás, sino en términos de sus intenciones y consecuencias. Se incluyen las necesidades tanto en relación a sí mismo como a otros, siendo honesto y responsable.

Según Gilligan el admitir esta perspectiva de la responsabilidad, es aceptar la importancia que tiene a lo largo de la vida la conexión entre el yo y el otro, la universalidad de la necesidad de compasión y cuidado, y la integración de los principios morales en una concepción del sí mismo.

Al enfatizar Kohlberg "el punto de vista moral", recalca los esfuerzos de imparcialidad y universalidad de los juicios morales de derechos, los que son puramente formales, requiriéndose un ir más allá, hacia una complementación o transformación pragmática, que considere los diferentes aspectos constitutivos de la moral. Gilligan apunta a fenómenos que son también morales, ya que connotan el interés por el bienestar de otra persona, y llevan implícito un sentido de responsabilidad u obligación, y un esfuerzo para comprometerse a dialogar y comunicarse con otras partes implicadas. El compromiso con el otro lleva incorporado un elemento constituyente de la identidad personal, el cual no

ha sido ampliamente incorporado en las primeras teorías cognitivas del desarrollo moral.

Más aún parece importante la complementación en el juicio moral de la comprensión de las responsabilidades y relaciones, con la comprensión de derechos y reglas. La moralidad basada en la justicia, enfatiza la separación e individuación de las personas, más que su conexión, al considerar lo individual más que la relación. Según Gilligan, la inclusión de la experiencia femenina, le da a la comprensión del desarrollo una nueva perspectiva de las relaciones, que cambia los constructos básicos de interpretación. El concepto de identidad se expande para incluir la experiencia de interconexión, y el dominio moral también se amplía con la inclusión de la responsabilidad y cuidado en las relaciones.

Kohlberg, sostiene una idea del desarrollo moral como un aspecto independiente de los otros aspectos del desarrollo, que tiene relaciones necesarias pero no suficientes, con las áreas cognitiva, de toma de perspectiva, y de organización del yo. Específicamente, una determinada etapa de desarrollo de perspectiva social requiere, pero no está garantizada por un determinado estadio de desarrollo moral (Snarey, Kohlberg, Noam, 1983).

Las teorías más actuales del desarrollo moral incluyen, como un elemento clave, la idea de una organización personal integrada, en un yo como una forma de totalidad, un sistema de significado de sí mismo en relación con el mundo, definiendo una dimensión moral incorporada en la reflexión del sentido del sí mismo. Una filosofía ética sería más que una estructura de razonamiento moral definida por operaciones de justicia y resolución de conflictos morales, e incluye una concepción amplia de mundo.

Kegan (1982), integra las perspectivas de Piaget y Kohlberg, en la organización del sí mismo, la que se va construyendo a través de un proceso evolutivo de permanente interjuego entre la persona y la realidad. Este es un proceso dialéctico de construcción de significados, a través del cual se organiza el sí mismo, en la medida que se define a la vez la relación de significado con el otro.

Kegan a diferencia de Kohlberg y Piaget plantea una concepción de desarrollo en espiral, de modo que todas las etapas se entrelazan y persisten. La evolución se produce a través de la repetición de ciclos, por medio de los cuales se crean nuevos estadios. A pesar de que se logren las etapas superiores de desarrollo, las etapas anteriores están

igualmente presentes, y su forma de organización de la realidad puede ser utilizada por la persona en situaciones críticas. Esto podría explicar en parte la dificultad de correspondencia entre juicio y acción moral.

El proceso de diferenciación de sí mismo y de integración con el otro se va dando desde posiciones egocéntricas del sí mismo, hacia las posiciones de integración y cooperación con otros. Se van dando ciclos en el desarrollo en el cual se favorece más la independencia del sí mismo, etapas en las cuales la persona está más centrada en sí misma; y etapas en las cuales la persona está centrada en el proceso de integración con otros.

El desarrollo se define en términos de diferenciación, separación, aumento de autonomía, pero a la vez en términos de integración, apego e inclusión. Cada estadio evolutivo es un equilibrio, que plantea cuan diferenciado está el organismo de su ambiente vital y qué tan incluido. Cada etapa es una solución temporal a la tensión a través de la vida entre los deseos de inclusión y distinción. La historia vital es un continuo movimiento hacia delante y atrás, entre resolver la tensión levemente hacia la autonomía en una etapa y en favor de la inclusión en la otra.

Así, la etapa de madurez corresponde finalmente no a la autonomía, sino a una nueva forma de apertura en lo interindividual. No bastaría para la persona tener un punto de vista anterior a la sociedad, como lo plantea Kohlberg en su etapa superior de desarrollo moral, sino que la persona debe lograr desarrollar una identidad personal, en relación con las instituciones y los principios que las sustentan, en coordinación con otros, como personas interdependientes, como individuos que construyen una historia en conjunto.

La relación de significado del sí mismo y el otro, definiría la forma de resolución de los problemas o dilemas morales en las interacciones, considerando al sí mismo como una integración de los diferentes aspectos del desarrollo de la personalidad, en interconexión con otros.

5. Análisis de la influencia de Kant sobre las teorías cognitivo-evolutivas del juicio moral de Piaget y Kohlberg y diferencias.

Las teorías cognitivo evolutivas del desarrollo del juicio moral han estudiado y demostrado los cambios en la organización de personalidad; sin embargo, según Kegan

(1982), en la determinación de que cambio es preferible -un asunto de mejor, o de superioridad- lo que es intrínsecamente un asunto filosófico, se requiere el marco filosófico. Es así como de acuerdo a lo señalado anteriormente, las teorías cognitivas tienen una clara influencia kantiana, al definirse como constructivistas, cognitivistas, deontológicas, formalistas y universalistas.

a) En primer lugar, la postura constructivista tiene sus claras raíces en Kant, al postular éste, la naturaleza constructiva de la noción de naturaleza, subrayando el potencial legislativo de la razón y el papel de la conciencia en la captación de la realidad. Para Kant la mente es creadora de significado, no mero receptáculo de impresiones sensoriales. Así, tanto la experiencia como los objetos de la experiencia son el resultado de nuestra forma de experimentar y están necesariamente determinados por categorías a priori como las de espacio y tiempo. Para Kant el ser humano poseía desde su nacimiento una capacidad *pro forma* para poner orden a su experiencia, pudiendo el conocimiento humano organizarse con total independencia de cualquier dato empírico sobre la formación de hábitos humanos. Para Kant la mente estructura activamente la experiencia para producir una forma organizada y cognoscible. El ser humano está dotado de cualidades perceptivas y cognitivas que se imponen a la experiencia para crear los objetos de conocimiento, lo cual se daría en un proceso evolutivo. Según Villascañas (1992), el modelo kantiano es en el campo moral un modelo evolutivo, teniendo la naturaleza humana su propia tendencia a formarse, a organizarse y a sufrir cambios, por lo que debe ser respetada. La naturaleza viva del ser humano no sería independiente del propio proceso evolutivo, y constituiría a su vez, la historia de la cultura, la cual regula los procesos de construcción, desplegados en el estado anterior, perfeccionándolos y controlándolos.

En la concepción de la realidad que el hombre logra, Piaget y Kohlberg, han seguido hacia una postura denominada constructivismo o realismo crítico. Al igual que Kant, el constructivismo de las teorías cognitivo-evolutivas, pone el acento en la persona como un ser activo, que construye su realidad, y lo evolutivo enfatiza el que los sistemas orgánicos evolucionan a través de etapas de acuerdo a principios regulares de estabilidad y cambio. Ambas ideas reconocen que detrás de la forma (o cosa) existe un proceso que la crea, o que la guía a desarrollar su ser.

El ser humano estaría constantemente reconsiderando y reconstruyendo su sistema de construcción de la experiencia,

de acuerdo a su sistema de significados, el cual tiene un carácter hipotético. El conocimiento es un proceso de indagación falible, pero regulado por la búsqueda de la verdad.

La adquisición del conocimiento es un proceso biológicamente orientado que lleva a desarrollar en el sujeto un sentido de realidad basado en el proceso de construcción implicado en las acciones coordinadas que lleva a cabo en esa realidad. Para conocer un objeto, según Piaget, el sujeto debe actuar sobre él y transformarlo. Conocer un objeto (realidad) significa, por tanto, construir sistemas de transformación que puedan llevarse a cabo sin objetos.

Piaget describe la adquisición del conocimiento como un proceso en el que la acción transformadora y proactiva del sujeto es fundamental para la integración de los nuevos datos a los esquemas preexistentes. Piaget enfatiza el conocimiento como un proceso de construcción continuado, en el que cada acto de comprensión implica cierto grado de invención.

Piaget en *Psicología y Epistemología* (1970) concluye: "Los conocimientos no proceden nunca exclusivamente de la sensación o de la percepción, sino también de los esquemas de acciones o de los esquemas operatorios, que son, tanto los unos como los otros, irreductibles a la percepción sin más. Por otra parte, la percepción misma no consiste en una simple lectura de los datos sensoriales, sino que implica una organización activa en la que intervienen decisiones y pre-inferencias que se debe a la influencia sobre la percepción como tal del esquematismo de las acciones o de las operaciones" (pág. 111).

Piaget al integrar el elemento de la experiencia como central, deja de lado el apriori kantiano. El concepto de razón de Kant no puede ser aplicado directamente por las teorías psicológicas, las cuales están describiendo un proceso cognitivo psicológico, que depende de la interacción con el mundo sensorial. El concepto de razón utilizado es por tanto un concepto esencialmente materialista, basado en ideas biológicas y evolutivas. El concepto de razón psicológica carece del potencial legislador, y por lo tanto de autonomía en el sentido kantiano. La razón psicológica al depender estructuralmente y funcionalmente de la experiencia del ser humano con el ambiente, sería de acuerdo a Kant, heterónoma, al estar desprovista de las características de la moralidad ideal de la razón trascendental, y no podría ser nunca transformada en ella. Así, el concepto de autonomía utilizado por las teorías cognitivo evolutivas difiere centralmente del concepto kantiano basado en su concepto de razón legisladora,

independiente del mundo sensible, y que trasciende los límites de la experiencia.

Piaget piensa en la mente humana como una totalidad, formada por estructuras, las que no son innatas en la mente humana, sino que son construidas por la persona en forma activa. El hombre se transforma a sí mismo, a través de la construcción de estructuras, las que son propias, ya que no están predestinadas eternamente ni desde dentro ni desde fuera.

Desde el punto de vista evolutivo de Kohlberg, los principios morales son reconstrucciones activas de la experiencia; el reconocimiento de que los juicios morales demandan universalidad, no es una intuición a priori de humanidad ni una invención filosófica, sino que parte de la reconstrucción del juicio en el proceso de desarrollo.

La existencia de seis sistemas morales cualitativamente diferentes de aprehensión y juicio, que aparecen en un orden invariante, serían para Kohlberg una evidencia clara de que los principios morales no son las intuiciones de una conciencia innata o facultad racional tal como la concebida por Kant. Sin embargo, el que las estructuras morales se desarrollen a través del conflicto y la reorganización, es incompatible con la noción de que los juicios morales son una directa aprehensión de los hechos naturales o no naturales: *"Mi teoría interaccional plantea que los juicios morales y normas deben ser entendidas como construcciones universales de actores humanos que regulan sus interacciones sociales, más que un reflejo pasivo de hechos externos (incluyendo los estados psicológicos de otros humanos), o de emociones internas (Kohlberg, 1981, pág. 134).*

Sin embargo, según Piaget y Kohlberg, las leyes son inicialmente percibidas por el niño como originándose desde fuera, en la sociedad de los adultos, lo que sugiere que los principios morales sólo pueden ser contingentes y empíricos, más que necesarios y universales. En tanto, para Kant estas leyes y principios que se originan en el carácter social del individuo son un ejemplo de heteronomía, donde la ley se concibe desde la propiedad de los objetos fuera de la razón, en las relaciones e interacciones sociales, no serían originadas por una voluntad libre, y por tanto no podrían llegar a ser autónomas.

Así, podemos ver que la diferencia fundamental con Kant, es el tipo de investigación que realizan Piaget y Kohlberg en el ámbito psicológico, ya que parten de la observación, por tanto de lo empírico, del nivel fenoménico, y a ese nivel no puede "mostrarse" la libertad de la voluntad, uno de los

supuestos de la Razón práctica. Kant plantea que jamás sabemos si existe una "buena" voluntad: la libertad que se rige por el imperativo categórico. Kant ofrece un "criterio" que permite verificar la capacidad de universalización de las máximas. Pero dicho criterio no permite juzgar si la voluntad es efectivamente "buena", porque una voluntad aparentemente respetuosa de la ley puede estar determinada por motivos empíricos.

Kohlberg ha intentado mostrar que la autonomía de la voluntad se logra en las etapas finales del desarrollo del juicio moral, lo cual no es posible comprobar, ni empírica ni racionalmente.

Consecuentemente, según Petrovich (1988), se podría concluir que la noción kantiana de autonomía, como una función racional a priori, no podría ser aplicada por las teorías psicológicas. Según este autor, quizás sería posible redefinir el concepto de autonomía en el desarrollo moral, en términos de procesos cognitivos.

b) La vía cognitivista, en el sentido de buscar una fundamentación racional de los juicios morales, es compartida por Kant, Piaget y Kohlberg. Estos últimos como vimos, acentúan los procesos cognitivos en el desarrollo moral, y plantean que el juicio moral tiene un contenido y una estructura cognitiva. El razonamiento moral, es razonamiento, y por tanto, requiere un desarrollo lógico. Piaget definió la moralidad como la lógica de la acción.

Las teorías cognitivas han presentado evidencia que las formas del juicio moral, reflejan formas de capacidades cognitivas, lógicas, lo que no apoyaría la noción emotivista, de que los juicios morales son expresión de emociones. El juicio moral tiene una estructura cognitiva, y no sería la expresión de estados afectivos o volitivos. Cada estadio de desarrollo moral tiene un conjunto de operaciones lógicas, que está definido por las etapas de pensamiento lógico de Piaget. La secuencia de estadios representa un orden interno lógico de conceptos morales, encontrándose en cada estadio una nueva diferenciación lógica básica. La estructura conceptual de un estadio, representa el análisis lógico del pensamiento de la persona, que es un análisis lógico de las conexiones internas entre las diversas ideas de ese estadio.

El desarrollo lógico es una condición necesaria del desarrollo moral, pero no suficiente. Se ha visto que muchas personas están en un estadio lógico más alto que el estadio moral paralelo, pero ninguno está en un estadio moral más alto que su estadio lógico.

Una razón de la asimetría del nivel cognitivo y el nivel de desarrollo moral, podría ser que el potencial cognitivo se actualiza en el juicio moral por un factor de voluntad o deseo, elementos que no son considerados en toda su dimensión por Kant, Piaget y Kohlberg. Si bien los integran en cierta medida, admitiendo que el deseo, la voluntad y el afecto influyen el razonamiento moral, son los elementos que impiden al juicio moral ser autónomo.

Para Kant, la posibilidad de la autonomía está esencialmente, en su posibilidad de una voluntad libre, y no como seres obligados por el mundo sensible. Kant argumenta a favor de una moralidad que nos libera de los mecanismos de la naturaleza al someternos a leyes racionales dadas por nosotros mismos, las leyes de la razón práctica. Entre los mecanismos de la naturaleza, especialmente para Kant, se encuentran los afectos, los sentimientos y las emociones, que nos ocurren bajo leyes condicionadas empíricamente y que no nos dan ninguna guía en relación a nuestros deberes morales. El problema de qué hacer acerca de algún sentimiento o emoción, se resuelve para Kant, Piaget y Kohlberg, por un acto de juicio cognitivo, de preferencia racional, autónomo y altruista.

Kant incluye aquí el sentimiento de respeto, el cual es autogenerado por la razón, y serviría de motor para la observación de la ley moral. En la Crítica de la razón práctica, Kant plantea este sentimiento como un elemento de aprobación del sí mismo, al actuar determinado por la ley, y tener conciencia de un interés libre.

Piaget integra el afecto en el juicio moral, al plantear que es, al igual que para Kant, un elemento energizador de la conducta. El punto de vista cognitivo-evolutivo, sostiene que el afecto y las cogniciones son aspectos o perspectivas diferentes de un mismo evento mental, el cual tiene componentes cognitivos y afectivos a la vez; sin embargo según Kohlberg, el afecto estaría siempre estructurado por procesos cognitivos, tales como la toma de rol, o el ponerse uno en el lugar del otro, lo que puede conducir a sentimientos morales, en el sentido kantiano, ligados al concepto de respeto.

c) La ética deontológica, como una orientación hacia el deber y las normas, plantea un punto de vista deóntico, en el que se actúa por deber, por lo correcto y obligatorio. La obligación moral para Kohlberg, es una obligación a respetar el derecho de otros. Los estadios morales tienen un concepto característico de justicia: como se equilibran los intereses

de los participantes. El juicio moral tiene que ver con como se distribuyen los beneficios y cargas de la cooperación social, lo cual según Kohlberg se logra en base a la justicia como la estructura moral esencial, que define un patrón de armonía en un grupo o sociedad.

Kohlberg en su obra *Psicología del desarrollo moral* expresa su postura como similar a la de Piaget: "Para resumir, el que Piaget y nosotros nos centremos en la moralidad como justicia deontológica, surge de un número de consideraciones metaéticas. Primero deriva de nuestra concepción prescriptiva del juicio moral; dicho de otra manera nosotros nos centramos menos en las interpretaciones de los hechos en situación y más en aquellas interpretaciones que expresan orientaciones universalizables o de "debe". Segundo, surge de nuestra preocupación por la universalidad del juicio moral. La búsqueda de la universalidad moral implica la búsqueda de algunas mínimas concepciones de valor sobre las que todas las personas podrían estar de acuerdo, independientemente de las diferencias entre ellas según sus objetivos o fines detallados" (1992, pág. 300 - 301).

Kohlberg plantea que la superioridad de los últimos estadios de desarrollo moral, de juicios de deberes o de derechos, o de justicia, se sustenta en este respeto universal, al cual se llega a través de una reflexión acerca de los aspectos normativos universales.

Esta ética normativa, kantiana, deja de lado los juicios teleológicos, de metas y fines, y los de valía personal o virtud, de un yo ideal, definido por una imagen de yo bueno, orientado hacia sus virtudes y motivos. Falta en este enfoque la integración de los contextos culturales, sociales e incluso de la constitución individual.

Sin embargo una diferencia importante desde Piaget, es que el tipo de moral y de norma respetada, depende del tipo de relación social, lo cual Kohlberg no incorpora, ya que atribuye como moral sólo el juicio formal, autónomo, el que se logra en las últimas etapas.

d) El formalismo kantiano ha sido un fundamento central para las teorías cognitivo-evolutivas. El imperativo categórico kantiano es formal, lógico, sin contenido, trascendental.

Kohlberg define la moralidad en términos del carácter formal de un juicio moral, método o punto de vista, más que en términos de su contenido. Si bien Piaget también tiene un enfoque más estructural del juicio moral, no deja totalmente de lado los aspectos de contenido, que estarían ligados a la

naturaleza de las relaciones sociales, por lo que el respeto no es sólo hacia la ley moral, sino que considera el respeto hacia los seres humanos en su particularidad y el respeto entre las personas como el mecanismo de desarrollo moral.

Kohlberg plantea por el contrario que el criterio general que usa para determinar que un estadio superior de juicio es más adecuado que un estadio inferior, es sólo el de la moralidad. En este sentido su postura es formalista, ya que ve la moralidad como un dominio autónomo: "Argumento que un criterio de adecuación debe considerar el hecho de que la moral constituye un ámbito único, sui generis. Si es único, su unicidad debe ser definida por criterios generales formales, por lo que mi concepción metaética es formalista. Como la mayoría de los filósofos morales deontológicos desde Kant, yo defino la moralidad en términos del carácter formal de un juicio moral, método o punto de vista, más que en términos de su contenido...Pero planteo que la definición formal de moralidad funciona sólo cuando reconocemos que existen niveles evolutivos de juicio moral que se aproximan en forma creciente a la forma moral filosófica" (Kohlberg, 1981, pág. 170).

Los estadios de desarrollo moral se describen como estructuras, formas de organizar la experiencia, que sin embargo al depender de la interacción social, se separan del formalismo kantiano. Al depender el juicio moral autónomo de la posibilidad de interacción social, y de la toma de perspectiva social, incluye en gran medida el contenido, lo que como vimos Kohlberg no logra separar totalmente. Sería necesario al evaluar un juicio moral, hacer la distinción entre la organización de un proceso cognitivo, y la evaluación de un producto reflejado en el contenido, que tiene un claro elemento valorativo.

Según Piaget (1988), la comparación de las diferentes morales formalizadas de los sujetos, podría proporcionar resultados instructivos sobre los mecanismos comunes a las diferentes estructuras, y los pasos de una a otra. Según Piaget interesan las estructuras o formas de los intercambios interindividuales que tienen una conservación obligada de valores (reciprocidad normativa), correspondiendo a las relaciones o interacciones morales. Piaget destaca el que el hombre vive en interacción, por lo que toma parte, y cree en una multiplicidad de valores, los que jerarquiza, y da así un sentido a su existencia.

e) En la búsqueda de los valores, las posturas cognitivas del desarrollo moral siguen en gran medida la vertiente universalista kantiana, que entrega un criterio universal

para fundamentar los juicios morales, basados en principios éticos universales para toda la humanidad. En esta vertiente, se buscan concepciones de valor mínimas, sobre la que todas las personas podrían estar de acuerdo, independientemente de sus objetivos o fines.

El fundamento kantiano de reconocimiento a la dignidad del hombre y de sus derechos, del respeto al hombre como un fin en sí mismo, es un elemento básico en las teorías cognitivo-evolutivas analizadas.

Piaget enfatiza el respeto a la dignidad de las personas como fines en sí mismas, que se da en la reciprocidad y el respeto mutuo. El respeto es hacia las reglas y roles prescritos del orden social o moral, por respeto no a la regla como tal definida por un grupo social, sino que por respeto a la dignidad humana.

Kohlberg enfatiza la igualdad y la reciprocidad como categorías centrales para definir los valores morales, las que se usan para definir las reglas sociales. La obligación moral es más que el respeto a la regla, es el respeto a la persona y sus derechos. Kohlberg incluso plantea que hay una tendencia ontogenética universal hacia el desarrollo de la moral racional, distinto del aprendizaje de reglas y valores culturales y arbitrarias, oponiéndose fuertemente al relativismo moral, por el que paradójicamente ha sido criticado. El punto final según Kohlberg, en una secuencia de desarrollo natural del pensamiento y funcionamiento social, son los principios éticos universales.

Así, la ley moral aparece en los autores cognitivo-evolutivos, al igual que lo planteado por Kant, como un ideal autoimpuesto, como parte de nuestra constitución como seres humanos racionales, posibilitados de libertad. En la disposición humana hacia la personalidad Kant ve la posibilidad de la voluntad de adoptar para la acción la ley moral. En este mismo sentido Piaget define la personalidad, como la capacidad de la persona de integrarse como un ser social y cooperativo, a través de la voluntad que logra la jerarquización moral de todas las necesidades individuales.

La identidad personal kantiana y piagetiana, estaría definida esencialmente como personas identificadas con la humanidad, y con capacidad racional y voluntad para actuar como tales. Este elemento sería la base elemental para definir la solidaridad, solo esbozada por Kant en su imperativo categórico, al que es necesario agregar el indispensable elemento de la cooperación social piagetiana en su desarrollo e implementación, faltando incorporar el elemento de la

responsabilidad solidaria, para complementar el contenido de la acción.

A modo de conclusión, podría plantear que Piaget y Kohlberg parten desde la postura constructivista kantiana, para estudiar la ontogénesis de capacidades cognitivas y socio-morales en un proceso evolutivo; no existiendo según Piaget diferencia alguna de naturaleza entre los problemas cognoscitivos filosóficos y los científicos, sino sólo una diferencia de delimitación o especialización, y sobre todo en sus métodos, sean éstos reflexivos o fundados sobre una observación sistemática o experimental.

Sin embargo, si bien no es posible hacer un paralelismo entre los conceptos filosóficos y los psicológicos, las teorías cognitivo-evolutivas del desarrollo moral presuponen una posición ética definida, desde la cual orientan la interpretación de los hechos psicológicos. La adecuada explicación psicológica de la moralidad y su desarrollo incluye la explicación de la universalidad de estos conceptos a través de la humanidad.

Existe por tanto una relación de complementación entre la psicología y la filosofía, en la medida que los criterios morales kantianos de adecuación de los juicios morales, proporcionan una pauta para definir la adecuación del desarrollo psicológico. Sin embargo la psicología al relacionarse con la explicación de los hechos, no puede justificar la concepción moral, sino sólo comprobar si las concepciones filosóficas concuerdan fenomenológicamente con los hechos psicológicos.

En este sentido la contribución central de Piaget y Kohlberg ha sido observar el desarrollo moral en base a categorías filosóficas tales como la justicia y la igualdad, pero no puede esperarse una equivalencia entre estas dos formas de aproximación al fenómeno moral.

CAPITULO II. INSUFICIENCIA DE LA AUTONOMIA COMO META DEL DESARROLLO.

1. Autonomía: Su insuficiencia como meta única.

La meta de la autonomía moral planteada desde las teorías cognitivo-evolutivas, como fin último del desarrollo, al estar basada en la concepción kantiana de autonomía, mantiene las insuficiencias de dicho enfoque. A pesar de agregar el elemento esencial de la cooperación social en el desarrollo de la conciencia moral, no ha superado el problema de estar centrado en el sujeto. Esto ha dado lugar en las aplicaciones prácticas en psicología y en educación a enfatizar excesivamente posturas personales de tipo individualista en aras de una autenticidad mal entendida; como consecuencia no se ha desarrollado en el ser humano la capacidad de tolerancia a la frustración, en el sentido de renuncia, redefinición o postergación de los propios intereses y necesidades en la medida que no son posibles de generalizar, y chocan o entran en contradicción con las necesidades o intereses de otros. Las actitudes violentas en relación a otros y a la comunidad en general, tienen en gran medida su asidero en estas posturas individualistas, que sienten frustradas sus necesidades e intereses, viendo a los otros más bien como una barrera para su satisfacción personal, perdiendo de vista el significado esencial de persona, tanto en su propia dignidad como en la de otros.

En el centro de la posición kantiana está la posibilidad de la comunicación justa y de una razón comprensiva que contiene una base universal, que va más allá de los sentidos. El punto de vista moral es la perspectiva desde la cual podemos decidir imparcialmente entre reclamos competitivos, solamente basados en la razón. Sin embargo, el punto de vista moral requiere que las máximas y los intereses se generalicen, lo cual obliga a los participantes a trascender el contexto histórico y social de su forma particular de vida y de su comunidad particular, y adoptar la perspectiva de todos. Este ejercicio de abstracción no considera el ámbito cultural específico en el cual se llevan a cabo los procesos éticos personales.

Habermas (1995) puntualiza que el imperativo categórico requiere las siguientes abstracciones:

1. Abstracción de los motivos de los implicados, enfatizando

preguntas de forma, en relación al deber, y no acerca de aspectos específicos referidos al bienestar o a la felicidad. Desde el punto de vista deontológico preocupa lo que todos debieran querer, esto es la justicia y la autonomía, como los únicos determinantes morales. La moralidad de la justicia pone el deber y la inclinación en conflicto. Habermas enfatiza que la meta de un proyecto de vida y la forma de vida a la que aspira una comunidad, son desprovistas de su valor moral y se ponen al mismo nivel que cosas que satisfacen sólo preferencias individuales.

De lo anterior se deriva que la razón práctica pierde su punto de vista, si el juicio moral se restringe a obligaciones personales, de modo que el problema de cómo debemos vivir, si como individuos o como miembros de la comunidad, queda en manos de una decisión individual o de los propios impulsos. La voluntad libre se constituye sólo en base a la toma de conciencia individual, ya que Kant concibe la autonomía como la capacidad del sujeto de obligar a su voluntad y ser guiado en la acción sólo por el juicio moral.

Esto plantea el problema de porqué debemos adoptar el punto de vista moral, aún cuando no refleje nuestros intereses. La persona que lleva a cabo la reflexión moral es la misma que tiene deseos e intereses, y no podría dejarlos de lado simplemente al considerar un punto de vista reflexivo.

2. Abstracción de la situación particular, focalizándose sólo en la justificación de normas, dejando de lado los problemas de su aplicación. La razón práctica es una facultad de la razón pura que opera en forma independiente de los contextos particulares, no considerando cuán arraigados estén en nuestra práctica cotidiana. Así, la justificación moral se restringe a una aplicación reflexiva de un principio básico abstracto a casos particulares, perdiendo la situación específica su relevancia. Además al no tomar en cuenta las particularidades individuales, se excluyen de las consideraciones normativas las consecuencias de las acciones, quedándose la ética kantiana sólo como una ética de las intenciones.

3. Abstracción de las instituciones y formas de vida existentes, de modo que las reflexiones individuales llevadas a cabo por sujetos aislados, acerca de lo que todos aceptan como ley moral, son más relevantes que las preocupaciones existenciales de individuos socializados, en relación a sus vidas individuales y colectivas. La razón práctica kantiana

trasciende la esfera de validez de las tradiciones y las instituciones que son constitutivas de una forma particular de vida o de una determinada colectividad, con sus prácticas y costumbres específicas.

De la anterior se deriva una concepción atomista de la persona, ya que cada individuo que examina las máximas desde un punto de vista moral, debe ir más allá del contexto de su propia forma de vida, hacia un mundo interno para poder conectarse con todos los otros, como Otros, esto es como individuos aislados. La voluntad libre opera en la abstracción, desconectada de los lazos sociales que dieron significado a la vida ética.

En síntesis, las insuficiencias de la teoría kantiana se refieren, en primer lugar a la postura deontológica, que privilegia el deber como el fenómeno moral central, separando en forma abstracta lo correcto de lo bueno. Esto no permite considerar las motivaciones requeridas, no posibilitando resolver el problema de porqué debemos actuar moralmente.

En segundo lugar, la postura cognitivista privilegia las formas postconvencionales de razonamiento moral, enfatizando la justificación de normas, y por tanto haciendo abstracción de las situaciones particulares y descuidando el problema de la aplicación de normas. El imperativo categórico no puede ser entendido como una ley moral que puede ser aplicado directamente a las máximas y a las acciones. Es más bien una proposición para juzgar la validez de las normas desde un punto de vista imparcial, lo cual no es extensivo a saber que se debe decidir en una situación particular. Los discursos de aplicación requieren datos y principios diferentes de los discursos de justificación.

En tercer lugar, la postura formalista que privilegia lo general sobre lo particular, enfatiza una concepción atomista de individuo, abstrayéndose de las formas de vida particular. Kant situó la conciencia moral en la comprensión del ego del sujeto individual, de modo de protegerlo de los prejuicios de la mayoría. Esto hace dudar de la posibilidad de separar rígidamente la forma del contenido, y de una conceptualización de la justicia independiente del contexto.

La ética discursiva intenta modificar la aproximación kantiana tomando en cuenta estas objeciones y limitaciones. Habermas propone examinar las dudas relacionadas con las abstracciones deontológicas, cognitivistas y formalistas, en

el marco de la teoría kantiana, reinterpretándola en términos intersubjetivos.

La insuficiencia de la autonomía como meta única del desarrollo, no significa renunciar a ella, sino más bien alude a la necesidad de restaurar su significado original en el contexto de la teoría kantiana, integrándolo con un desarrollo pleno de la persona en relación a sus aspectos cognitivos y afectivos en permanente equilibrio con el contexto ambiental y sociocultural, y agregando la meta de la solidaridad como indisociable de la autonomía, o más bien como dos aspectos de la misma moneda, en palabras de Habermas (1995), de lo que me ocuparé en esta sección y las siguientes.

2.Ética discursiva.

En la ética discursiva la autonomía permanece como un concepto central, situándose la capacidad del agente moral autónomo como resultado de la socialización en formas de vida estructuradas por la acción comunicativa. La ética discursiva entiende la razón práctica desde la perspectiva de la interacción de una pluralidad de sujetos, más que desde el sujeto que delibera individualmente.

Apel y Habermás reconceptualizan así, las nociones de autonomía y razón práctica con la meta de reivindicar el cognitivismo y el universalismo de la teoría moral de Kant, en un marco dialógico. Al reinterpretar la razón práctica como esencialmente comunicativa y por tanto intersubjetiva, ponen el proyecto kantiano en una nueva perspectiva.

Para los autores de la ética discursiva, según Cronin (en Habermas, 1995), al igual que para Kant, la meta de la teoría moral es establecer un principio básico de juicio y deliberación moral por los cuales pueda decidirse la validez de las normas morales. Pero la orientación dialógica de las éticas discursivas impone requerimientos distintos en tal principio básico: a diferencia del imperativo categórico, no puede tomar la forma de un principio de deliberación moral privada, sino que funciona como un principio que media en la argumentación práctica permitiendo a los participantes alcanzar consenso en la validez de los arreglos normativos, considerando las implicaciones para la satisfacción de necesidades e intereses de todos los potencialmente afectados por ellos.

Cortina (En Apel, 1995), plantea que la ética discursiva parte de la argumentación, que es expresiva de la intersubjetividad, de modo que el reconocimiento recíproco de los interlocutores es la categoría clave. La razón humana es en diálogo, no en monólogo. La ética dialógica pone en manos de los diálogos concretos la decisión sobre la corrección de las normas. Todos los afectados por las normas que se cuestionan deben ser tenidos en cuenta en el diálogo y en el acuerdo final.

El procedimiento reflexivo del imperativo categórico es de carácter monológico, en contraste con el procedimiento dialógico de la argumentación práctica. Habermás y Apel reformulan el imperativo kantiano, en el marco de una ética del discurso. El paradigma cambia desde una filosofía de la conciencia o filosofía del sujeto, a la filosofía del lenguaje o la acción. Su meta es encontrar un intermedio entre el universalismo abstracto de Kant y las implicaciones relativistas de las posturas comunitarias y contextualistas.

Desde la ética discursiva, la conciencia y el pensamiento son vistos como estructurados por el lenguaje, y por tanto esencialmente logros sociales, lo que sitúa al sujeto que delibera en el espacio social de la comunicación, en el cual los significados, y por tanto la identidad individual que es estructurada por significados sociales, son materias para la determinación común a través de procesos públicos de interpretación.

Según Cortina (En Apel, 1995), para Apel la relación entre sujeto y objeto no se produce sin una relación entre sujetos que deben entenderse, con una relación ética entre ellos que surge de un principio ético. Las personas dotadas de competencia comunicativa, podrían llegar a entenderse y ser capaces de llegar a acuerdos, lo que sobrepasa toda frontera de tradición y contexto. Se abre la dimensión de intersubjetividad, que exige como elemento a priori del conocimiento, el presupuesto de una comunidad de comunicación.

Se mantiene el concepto kantiano de persona en el centro de la reflexión ética, y se fundamenta la ley moral, a través de la intersubjetividad, sin recurrir al reino de los fines, ni a la división entre los dos mundos.

La ética de Apel se presenta como una ética de la

responsabilidad, al reconocer a las personas dotadas de competencia comunicativa insertas en dos comunidades: una real, en la cual vive y se socializa, y una comunidad ideal, anticipada contrafácticamente en toda argumentación. El individuo actuará responsablemente considerando las consecuencias para su comunidad real, y a la vez tomará en cuenta las reglas de la comunidad ideal, sin poner en riesgo la conservación de la real. Las personas dialogan acerca de sus posiciones, pero en última instancia la persona decide en forma autónoma, con lo cual el principio de la ética dialógica no puede sustituir completamente a la autonomía kantiana.

Según Apel (1988), la ética discursiva satisface la exigencia de una ética de responsabilidad de las consecuencias, en virtud de la transformación del principio kantiano de universalización, desde su mismo enfoque, explicitando el principio moral procedimental aceptado al argumentar en serio, en conexión con la discusión sobre la responsabilidad de las consecuencias. La ética discursiva a la manera deontológica y formalista de Kant, fundamenta una forma procedimental de deliberación y decisión sobre aspectos materiales, a través de "...la exigencia de discursos prácticos, en los que puedan descubrirse: 1) las necesidades de todos los afectados y 2) las consecuencias y subconsecuencias probables de seguir las normas propuestas hipotéticamente, y se puedan conciliar con vistas a lograr normas consensuales por todos los afectados. Pero de ahí resulta, por otra parte que la ética formal discursiva -a diferencia de la ética formal-monológica kantiana- también proporciona el principio de una ética de la responsabilidad: la mediación entre el principio formal de universalización y la fundamentación de normas materiales, situacionales. (pág. 249).

Apel (1988), plantea que la ética discursiva no deja al individuo aislado la tarea de buscar máximas de acción, sino que coloca al individuo en una situación de interacción social, invitándolo a participar en discursos reales en los que pueda lograrse el mejor acuerdo sobre los intereses reales y una orientación empírica sobre las consecuencias y subconsecuencias de seguir las normas.

Habermas, con el fin de proveer de justificaciones consensuadas de normas de interacción social, propone en sustitución del imperativo categórico, el principio procedimental de universalización de normas mediante el

discurso práctico, que se entiende como regla de argumentación:

"(U) Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento general de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados.

Si fuera posible deducir U a partir del contenido normativo de los presupuestos pragmáticos de la argumentación, la ética del discurso podría reducirse a esta fórmula más concisa:

(D) Toda norma válida habría de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados si éstos participasen en un discurso práctico" (1991, pág. 68).

Según Cronin (En Apel, 1995) U es un principio procedimental de argumentación práctica que muestra como un rango determinado de aspectos prácticos puede decidirse en forma mutuamente aceptable por todos los participantes. Su carácter procedimental puede ser visto como una reinterpretación del carácter formal del imperativo categórico, mientras no implica directamente un principio normativo, especifica la condición que dicho principio debe alcanzar para ser justificado. Al hacer esto preserva el rol central de la autonomía, al rechazar fuentes de autoridad moral externa a las voluntades de agentes racionales, ya que la autonomía está ahora construida en términos intersubjetivos, en la medida que las consideraciones imparciales de cada participante en relación a los fines pueden ser deseados en común.

Apel está preocupado no sólo por la fundamentación de las normas, sino que también por la aplicación de éstas a los contextos de vida. Plantea que: "el principio de la ética discursiva incluye la exigencia de que se produzcan discursos reales para la formación del consenso entre los afectados (o, en todo caso, entre sus representantes) acerca de normas concretas aceptables, el principio se tiene que determinar a sí mismo como un puro principio procedimental, discursivo, desde el cual no se pueden deducir normas u obligaciones situacionales." (1995, pág. 160). Deja así la ética discursiva en las personas afectadas la fundamentación concreta de las normas, para que se adecuen al contexto, y a la vez utilicen el principio de universalización referido al discurso.

Según Apel, el postulado de la formación de consenso de la ética discursiva tiende a una solución procedimental, que

está entre el comunitarismo-colectivismo y el autonomismo monológico de la conciencia. La autonomía de la conciencia del individuo se conserva en la medida que el individuo entiende la autonomía en el sentido de la intersubjetividad o reciprocidad, para lograr el consenso definitivo de una comunidad ideal de comunicación.

La ética discursiva considera que la historia humana y de la moral han comenzado desde siempre, y la fundamentación de normas concretas y de aplicación a situaciones, debe conectarse a la eticidad concretada históricamente en las diferentes formas de vida. A la vez, mantiene el punto de vista universalista del deber ideal kantiano. En este sentido Apel y Habermas plantean la necesidad de vincularse con datos sociohistóricos reconstruibles de la conciencia moral, para la cual utilizan el modelo de las teorías cognitivas de Piaget y Kohlberg, considerando así, el paso histórico a la moral postconvencional, como el de una ética discursiva informada científicamente.

En relación a las teorías cognitivas del desarrollo del juicio moral, Apel plantea, que el grado de desarrollo individual depende del proceso de socialización y también del grado de desarrollo de la eticidad colectiva. En este sentido en muchas sociedades actuales, no se estimula el desarrollo moral de los individuos a nivel postconvencional, lo cual hace difícil la aplicación del punto de vista moral. La persona al considerar los resultados y consecuencias de sus acciones, debe mediar entre el principio moral y la responsabilidad que tiene en su contexto. Según Apel este problema se produce sólo cuando las condiciones sociales de aplicación no hacen posible ejercer un determinado nivel de juicio moral.

Según Apel en el principio de universalización de Habermas, falta un aspecto: "...en el sentido de la responsabilidad con referencia a la historia que la ética del discurso tiene ante su aplicación" (1995, Pág. 179). En (U) la consideración de la responsabilidad por las consecuencias, presupone siempre que el principio será aplicado en los casos de regulación de conflictos, lo cual no sería posible en todos los ámbitos, ya que no están dadas siempre las condiciones históricas de aplicación de la ética del discurso. Más aún, no se considera según Apel en (U): "...que las personas responsables de sistemas de autoconservación (individuos, familias, grupos, estados, etc.) no viven (todavía) en un mundo en el que podrían (¡o deberían!) contar con que todos cumplen siempre

el imperativo categórico transformado teórico-discursivamente" (1988, pág. 252). Esto implica que estarían aún pendientes las condiciones de aplicación del principio procedimental (U), lo cual fija límites a la ética discursiva, que exigiría un nivel de desarrollo moral reflexivo de principios, tanto a nivel individual como colectivo.

Apel plantea que es necesario superar la abstracción que subyace en (U), mediante reflexión pragmática trascendental sobre las presuposiciones de la argumentación, en el sentido de prescindir de la preestructura existencial de la situación real de acción del que argumenta. En primer lugar, el que argumenta, tiene que anticipar contrafácticamente las condiciones de una situación ideal de habla de una comunidad ideal de comunicación, lo cual hace aceptando el principio procedimental de fundamentación de normas (U). Por otra parte, tiene que presuponer a la vez, las condiciones históricas y contingentes de la comunidad real de comunicación. Debido a la falta de coincidencia entre los presupuestos reales en situaciones empíricas, y los ideales, el que argumenta también tiene que presuponer la diferencia radical entre las condiciones reales e ideales. Por último, al haber aceptado las condiciones ideales anticipadas de la fundamentación procedimental de normas como éticamente obligatorias para regular los conflictos en el mundo real, y considerando la diferencia entre las condiciones real e ideal, el que argumenta acepta necesariamente la obligación moral de ayudar a superar la diferencia, mediante la transformación de las relaciones reales.

Es decir la persona que argumenta en serio ha aceptado un postulado de la razón práctica o idea regulativa, como lo exigiría el paso de la moral convencional, a la moral postconvencional y sus condiciones ideales de aplicación de la ética discursiva. Este postulado aceptado como idea regulativa, es planteado por Apel (1988) como principio de la acción, como un principio de complementación (C), del principio de fundamentación de normas (U).

Esto sería necesario considerando las diferentes formas de racionalidad humana para la acción, siendo importantes para la ética la diferencia entre la racionalidad de la acción estratégica y la de la acción consensual comunicativa, lo cual lleva a las interacciones sociales a ser más o menos cooperativas o estables, y más o menos conflictivas o inestables.

En la acción estratégica (Habermas, 1991, 1992), los actores se orientan hacia el éxito, tomando en consideración las consecuencias de su acción, y tratan de alcanzar sus objetivos influyendo las decisiones o motivos del interlocutor, a través de diversos modos de presión. Las personas actúan de acuerdo a cálculos egocéntricos en relación a la utilidad para cada uno. El grado de cooperación y estabilidad de tal interacción recíproca depende de la situación en la que se encuentran los intereses de las personas afectadas. En esta racionalidad, llamada por Apel (1988) teleológica de la autorrealización de los individuos o de los sistemas colectivos de autoconservación, la moralidad se fundamentaría ya sea en el interés propio calculado, o en la fe religiosa o en sentimientos de simpatía.

En la acción comunicativa (Habermas, 1991, 1992), los actores aceptan coordinar de modo interno sus planes, y alcanzan sus objetivos mediante un acuerdo sobre la situación y las consecuencias que habría de esperar. La acción comunicativa está orientada al entendimiento, y deben especificarse las condiciones para conseguir un acuerdo comunicativo, según el cual las personas puedan ajustar sus acciones a las de los otros. "Los procesos de entendimiento buscan un acuerdo que depende de la aprobación racionalmente motivada al contenido, de una aseveración" (Habermas, 1991, pág. 158). La racionalidad comunicativa "...posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas" (Habermas, 1992, pág. 27).

La tesis central de la ética discursiva descansa en la racionalidad consensual-comunicativa, presupuesta en el uso del lenguaje, y por tanto del pensamiento, y que accede a la autorreflexión en la racionalidad discursiva. Esta es definida por Apel "...en el sentido del cuestionamiento crítico y la revalidación reflexiva de las pretensiones de validez de la racionalidad consensual-comunicativa, mediante la racionalidad consensual-comunicativa liberada de la acción, y conforme al principio de no-autocontradicción performativa de los que argumentan" (1988, pág. 256).

Apel (1988) plantea que incluso la racionalidad estratégica de la autoconservación y autorrealización de los individuos y los sistemas colectivos, debería ejercerse entre las personas, considerando reglas de juego restrictivas, fundamentadas en la línea de la racionalidad consensuada-comunicativa, ya que el hombre es un ser dotado de lenguaje, que depende siempre en su pensamiento de la comunicación consensual. Más aún, la racionalidad consensual comunicativa, en el sentido de la ética discursiva, permite fundamentar el modo en que la racionalidad estratégica debería estar limitada en cada caso por normas deónticas, imparciales, que sean consensuadas por todos los individuos, y que garanticen la igualdad de oportunidades, y la utilidad general.

En este sentido el principio de la acción planteado por Apel como complemento de (U), debería tener el carácter de una estrategia moral. *"Es decir: ha de consistir en un principio regulativo para la acción teleológica (racional estratégica dirigida a fines) del individuo; debe guiar al individuo como hombre responsable de buena voluntad...en aquellas situaciones en que no puede (no debe) obedecer al imperativo de la ética discursiva...porque con ello pondría en peligro -por ejemplo- la seguridad del sistema de autoconservación que le ha sido confiado"*. (Apel, 1988, Pág. 260).

El principio de complementación tiene que mediar según Apel entre la racionalidad procedimental ético discursiva y la racionalidad estratégica de la acción, y consiste en un principio formal a priori que tiene que ver con las mediaciones concretas en cada situación, ya que convierte en meta de una estrategia de acción a largo plazo la realización de las condiciones ideales de los discursos prácticos.

En los diferentes tipos de racionalidad subyace una idea evolutiva, de progresión en las formas de reflexión, hacia una mayor abstracción de la racionalidad de la acción, que se relaciona con la consistencia de la autorrecuperación reflexiva de la razón argumentativa. La ética discursiva, postconvencional de principios, se sitúa en el extremo superior, y no habrían históricamente según Apel evidencias en las costumbres de su aplicación, por lo cual las condiciones de su aplicación aún tienen que realizarse históricamente. Para ello, los autores de la ética discursiva se remiten a las evidencias de las reconstrucciones empíricas y normativas de la filogénesis de la moral en el marco de la evolución cultural, tales como las teorías cognitivo-evolutivas del juicio moral.

Habermas realiza un complejo análisis de los procesos de racionalización social y cultural, basado en su teoría de la acción comunicativa, argumentando que el período moderno marca la culminación de un proceso histórico irreversible de mayor diferenciación de los ámbitos de validez y del discurso. Habermas sostiene que la acción comunicativa, orientada a alcanzar un entendimiento en base a pretensiones criticables de validez, es esencial para el orden social y las pretensiones de corrección normativa constituyen una de las dimensiones de validez que estructura la comunicación. Esto le permite según Cronin (En Habermas, 1995), describir una idea de la modernidad como involucrando la emergencia de formas de organización social explícitamente estructuradas por tales pretensiones. En condiciones de pluralismo solo es posible buscar las base normativas para la interacción social en la estructura racional de la comunicación.

Habermas en "Conciencia social y acción comunicativa" (1991), considera las teorías de desarrollo moral de Piaget y Kohlberg, como una confirmación de su teoría de la ética discursiva. En la posición de Habermas y Apel, los supuestos fundamentales cognitivos, universalistas y formalistas, pueden deducirse del principio moral fundamentado a través de la ética discursiva, ya que ésta es la que más se acerca al punto de vista moral de Kohlberg, el que implica rasgos de imparcialidad, universalidad, reversibilidad y prescriptividad.

Sin embargo el punto de vista moral planteado por Kohlberg, de tradición kantiana, permanece monológico, no así el de la ética discursiva, que plantea la necesidad de participar en un discurso. Habermas (1995), analiza el error de considerar este punto de vista como el de un observador neutral, ya sea representado como observando el mundo moral desde un punto trascendental, o como un observador empírico que ocupa un lugar en el mundo, y que tiene un conocimiento ideal. El punto de vista del observador pareciera garantizar un grado importante de objetividad de juicio, debido a que es la perspectiva de la tercera persona, pero de hecho no esta capacitada para juzgar si las acciones o normas son del interés común o contribuyen al bien común. El observador ideal opera como un sujeto aislado, que busca y evalúa su información a la luz de su propia comprensión del mundo y de sí mismo. La imparcialidad de juicio, en contraste, depende esencialmente de si las necesidades e intereses en conflicto de todos los participantes, tienen lugar y han sido

consideradas desde el punto de vista de los mismos participantes. La posición privilegiada que inicialmente aparece como ventajosa, al prometer liberar al observador de las interpretaciones desde las perspectivas de las partes en disputa, tiene la desventaja que lo aísla de manera monológica, del horizonte interpretativo de los participantes y le niega el acceso hermenéutico a un mundo moral compartido intersubjetivamente, que se revela sólo desde sí mismo.

Habermas sostiene que quien desea examinar algo desde el punto de vista moral no puede permitir ser excluido del contexto intersubjetivo de los participantes en la comunicación, los que se involucran en relaciones interpersonales y que pueden comprenderse entre ellos como destinatarios de normas vinculantes sólo en esta actitud de ejecutores. Asuntos controvertidos de validez normativa solo pueden ser abordados desde la perspectiva de la primera persona plural, esto es en cada instancia por nosotros, ya que las pretensiones normativas de validez dependen de nuestro reconocimiento. El punto de vista imparcial no se logra sin considerar el contexto de interacciones mediadas lingüísticamente y sin las perspectivas de los participantes. Este se logra sólo extendiendo la perspectiva de la participación individual de manera universal. Cada persona debe ser capaz de colocarse a sí mismo en la situación de todos los que podrían ser afectados por la ejecución de una acción problemática o la adopción de una norma cuestionable.

La noción de toma de rol ideal que Kohlberg plantea en la moral postconvencional, no podría ser llevada a cabo en forma privada por cada individuo, sino que debe ser practicada por todas las personas colectivamente, como participantes en un discurso público. En este sentido, Apel critica a Kohlberg señalando que no entrega ninguna justificación para la afirmación de que la conciencia postconvencional debería hacer un uso moral de la capacidad de toma de rol, en vez de un uso egoísta estratégico.

Kohlberg en sus últimos escritos (1988), asume la complementación necesaria de la ética discursiva a su teoría evolutiva, y señala que comparte con Habermas que el principio de respeto por las personas, básico en la decisión ética, es la presuposición que subyace en el diálogo moral racional entre personas que difieren en lo que es la moralidad. Un principio adecuado debe no sólo prescribir una guía general y universalizable para la acción moral, sino

también definir el discurso en el caso de desacuerdo en la aplicación de un principio a un caso particular y definir las presuposiciones para justificar el principio en sí mismo. Según Kohlberg, esto es lo que Habermas intenta lograr en su modelo dialógico al definir principios morales e intentar una reconstrucción racional de las etapas de desarrollo moral en términos de los tipos de diálogo que un hablante es capaz de realizar en una etapa determinada.

Desde la teoría de la acción comunicativa, Habermas intenta la reconstrucción vertical de las etapas de la conciencia moral, ya que estas se refieren a estructuras de una interacción orientada por normas y mediada por el lenguaje, en la que se integra la toma de perspectivas, con el juicio moral y la acción.

Según Kohlberg, para Habermas el respeto kantiano por las personas es una precondition para el argumento o diálogo sobre la moralidad, y se justifica como el principio moral básico. Para Habermas, las personas deben tomar la actitud de actores en el diálogo, la comprensión de las razones de otros y relacionar las razones de los otros con las razones propias de modo que se alcance o busque un consenso mutuo a través de la aceptación de un argumento convincente.

Habermas plantea que las estructuras de justicia de Kohlberg son monológicas, a lo cual éste replica que toda persona entra a una situación moral con una concepción monológica de lo correcto o justo, pero el primer esfuerzo moral sería alcanzar acuerdo o consenso entre el sí mismo y los otros, el que de no lograrse llevaría según Kohlberg, a usar la coerción u otro método de presión. Esto no sería posible según la postura de Habermas que muestra como desde la posición dialógica se lograría la acción moral, orientada por principios.

Al centrarse Habermas en el diálogo o la acción dialógica ha reconstruido racionalmente las etapas morales de Kohlberg basado en la acción comunicativa o dialógica más que en el razonamiento monológico acerca de los dilemas morales. Parte de un estadio superior dialógico, en el cual se logra un discurso argumentativo, el cual Habermas (1991) entiende como una derivación de la acción que busca el entendimiento: *"Únicamente cuando regresamos a la esfera de la teoría de la acción y comprendemos el discurso como una prosecución de la acción comunicativa con otros medios, entendemos el sentido concreto de la ética discursiva: en los presupuestos*

comunicativos de la argumentación podemos descubrir el contenido de "U" porque las argumentaciones representan una forma refleja de la acción comunicativa y porque en las estructuras de la acción orientada al entendimiento están siempre presupuestas aquellas reciprocidades y relaciones de reconocimiento en torno a las cuales giran todas las ideas morales." (1991, pág. 153-154).

En la etapa siguiente, convencional, la acción se orienta por la comprensión de las normas, coordinando la perspectiva de observador y participante en el diálogo, con un compromiso, a través de compartir perspectivas acerca de normas de cuidado y confianza.

En la etapa preconvencional, la acción se da por la interacción autoritaria o por la cooperación orientada por intereses, coordinando recíprocamente las perspectivas de acción, y el diálogo puede ser la negociación a través del intercambio.

La propuesta de la teoría de la acción muestra como las perspectivas socio-morales pueden ser comprendidas en relación a la descentración de la comprensión del mundo, la cual se logra en la medida que se tiene una estructura socio-cognitiva de tipo reflexivo, que introduzca un mecanismo de coordinación de la acción, que no sea estratégico, y que esté orientada al entendimiento, y que sea independiente de la autoridad y de los propios intereses, lo que requiere centrarse en conceptos de libertad y autonomía.

El procedimiento discursivo requiere reversibilidad completa de las relaciones de todos los participantes en la argumentación, y al mismo tiempo la actitud adoptada se atribuye a la convicción de los mejores argumentos. Se integran no sólo todas las perspectivas, sino también los distintos tipos de interacción. Las formas de acción moral están reguladas por normas supeditadas a los principios, en las cuales el actor se orienta según aspiraciones de validez reflexivamente comprobadas.

Este concepto de autonomía de Habermas, transforma la idea de la capacidad de actuar responsablemente. "La responsabilidad es un caso especial de la capacidad de actuar con plena conciencia; ésta implica la orientación de la acción hacia un acuerdo considerado como universal y racionalmente motivado...La acción moral se lleva a cabo bajo la pretensión de que la solución de conflictos de acción únicamente se

apoya sobre juicios fundados: se trata de una acción orientada por criterios morales." (1983, pág. 190).

En el proceso real de argumentación reflexiva, los participantes deben hacer una presuposición pragmática de modo que todos los afectados puedan participar como iguales en una búsqueda cooperativa por la verdad en la cual la fuerza del mejor argumento puede influenciar el resultado. En este hecho de la pragmática universal se basa el principio fundamental de la ética discursiva, y es que sólo las reglas morales pueden lograr el consentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico. Así, el discurso racional puede tener el rol de un procedimiento que explica el punto de vista moral. Habermas (1995), plantea que el discurso práctico puede ser entendido como un proceso comunicativo que induce a todos los participantes simultáneamente a llevar a cabo una toma de rol ideal según su forma, que es sólo en base a presuposiciones de argumentación universales inevitables.

Esta explicación de Habermas del punto de vista moral privilegia el discurso práctico como la forma de comunicación que asegura la imparcialidad del juicio moral junto al intercambio universal de las perspectivas de los participantes. Los discursos orientados al entendimiento, en condiciones de simetría y de expectativas recíprocas, contienen en su base las nociones de igualdad en el tratamiento y de bienestar general hacia las cuales tienden todas las morales. Las ideas de justicia y solidaridad están implícitas en las presuposiciones ideales de la acción comunicativa, especialmente en el reconocimiento recíproco de personas capaces de orientar sus acciones a reclamos de validez.

Habermas (1995), agrega que la interpretación de la teoría de la comunicación del punto de vista moral, debiera liberar a la intuición expresada en el imperativo categórico kantiano del peso de un deber moral que no considera las consecuencias de las acciones. Una norma puede dirigir el asentimiento racionalmente motivado de todos, sólo si cada uno de los involucrados o potencialmente afectados ha tomado en consideración las consecuencias y efectos secundarios del cumplimiento general de la norma, tanto para sí mismos como para otros.

La demostración de que el punto de vista moral expresado por (U), es generalmente válido y no expresa solamente una

orientación evaluativa específica a una cultura o clase social, previene según Habermas de posturas relativistas que quitan el significado a las obligaciones morales. Las experiencias sociales que integran consideración, solidaridad y equidad, moldean las intuiciones individuales, y entregan una adecuada educación acerca de la moralidad. Una buena voluntad se desarrollaría a través de una socialización en formas de vida que complementan el principio moral.

Las obligaciones normativas que se asumen por socialización desde la infancia, no van más allá de los límites de las formas de vida concretas, en el ámbito de la familia o el grupo social; por lo cual, en el discurso práctico se debe ir más allá de los mundos individuales. En el discurso práctico el contenido de las presuposiciones de la acción comunicativa es generalizado, abstracto y ampliado a una comunidad ideal de comunicación que integre a todas las personas capaces de habla y acción como lo plantea Apel.

El punto de vista moral planteado por Habermas difiere de la vida ética concreta en su extensión idealizada y en la reversibilidad de las perspectivas de interpretación, la cual está ligada a lo particular de los contextos culturales y es el resultado de procesos individuales de desarrollo. El paso a las presuposiciones idealizadas de una comunidad de comunicación social y espacialmente ilimitada, se lleva a cabo a través de una idea reguladora, lo cual realizado en un procedimiento discursivo, aún en el caso de llevarse a cabo reflexivamente en forma individual, sería según Habermas diferente del procedimiento monológico. La persona aislada podría examinar las normas en beneficio de todos, sin embargo es necesario el procedimiento de acuerdo intersubjetivo para lograr una voluntad común. Para Habermas cada persona autónoma debe confrontar el problema de alcanzar una comprensión intersubjetiva adecuada de los intereses de cada individuo. En el caso concreto la persona aplica principios, como la regla de oro, permaneciendo ligado a una comprensión egocéntrica del sí mismo y del mundo y no ligado a lo intersubjetivo.

Habermas (1995) señala que sólo un proceso intersubjetivo de argumentación en el cual todos los potencialmente afectados puedan participar, logra la generalización necesaria, al dejar de lado las posibilidades de privilegiar puntos de vista individuales, y demandar la coordinación de todas las perspectivas de interpretación, que tienden hacia el individualismo y la fragmentación pluralista en las

sociedades modernas.

La noción de una comunidad de comunicación idealmente extendida como punto de referencia, deja de lado todos los conceptos presociales de persona. El individualismo es simplemente el lado inverso de la socialización, ya que sólo en relaciones de reconocimiento recíproco puede una persona constituir y reproducir su identidad. La esencia de una persona está conectada con una red de relaciones comunicacionales, y sólo en ella puede lograr su identidad. El ego es vulnerable a las interacciones sociales a través de las cuales se forma, por las dependencias en las cuales está implicado y las contingencias a las que está expuesto. Habermas plantea que la moralidad sirve para contrabalancear esta susceptibilidad implícita en el mismo proceso de socialización.

3. El concepto de autonomía como una posibilidad para el desarrollo moral desde la ética discursiva.

Desde el punto de vista de la teoría de la intersubjetividad, la autonomía no significa el poder discrecional de un sujeto que dispone de sí mismo, sino la independencia de una persona hecha posible por relaciones de reconocimiento recíproco, que existen sólo en conjunción con la independencia correlativa del otro. La estructura general del reconocimiento recíproco de sujetos que se confrontan el uno al otro simultáneamente como individuos no reemplazables y como miembros de una comunidad, posibilita el punto de vista del enjuiciamiento imparcial de los problemas prácticos que deben ser decididos por argumentación entre los afectados. Esta estructura que posibilita la comprensión simultánea del sí mismo como una persona y como miembro de una comunidad, está preservada en las presuposiciones comunicativas de la argumentación moral (Habermas, 1995).

En la interpretación ético discursiva de la moralidad, el sentimiento de deber tiene sus raíces en las relaciones fundamentales de reconocimiento recíproco que se presuponen en la acción comunicativa. Según Habermas, las interacciones sociales mediadas por el uso del lenguaje orientado al entendimiento mutuo son constitutivas para las formas de vida socioculturales. Este tipo de socialización comunicativa, a través de la cual las personas simultáneamente se individualizan, genera una profunda vulnerabilidad, debido a que la identidad de individuos socializados se desarrolla

solo a través de la integración en relaciones cada vez más extensivas de dependencia social. La persona desarrolla una vida interna y alcanza una identidad estable solo en la medida que también se externalice a sí misma en relaciones comunicativas generadas en relaciones interpersonales, y se involucre en cada vez más complejas y más diferenciadas redes de vulnerabilidades recíprocas, y por tanto poniéndose a sí misma en necesidad de protección y consideración. La integridad de las personas individuales requiere de la estabilización de una red de relaciones de reconocimiento simétricas, en las cuales los individuos no reemplazables pueden asegurar sus frágiles identidades de una manera recíproca sólo como miembros de una comunidad.

Según Habermas (1991), los sujetos capaces de lenguaje y acción se constituyen como individuos sólo al socializarse como miembros de una comunidad de lenguaje, introduciéndose así en un mundo de vida intersubjetivamente compartido: *"En los procesos comunicativos de formación se forman y mantienen cooriginariamente la identidad del individuo y la del colectivo...La persona sólo desarrolla un centro interior en la medida en que a la vez se extraña de sí en relaciones interpersonales comunicativamente establecidas."* (Pág. 106).

Así, Habermas (1995), afirma que el concepto de autonomía no puede derivarse de las acciones de sujetos aislados. Para lograr esta meta, se debe tomar el modelo de la acción orientada al entendimiento. En la acción comunicativa el que habla y el que escucha asumen que sus perspectivas son intercambiables, al establecer una relación interpersonal en la actitud de actores, se comprometen a un reconocimiento simétrico del otro como sujetos responsables capaces de orientar sus acciones a demandas de validez, en tanto que sus comportamientos recíprocos permanecen interconectados al contexto normativo de su mundo vital.

La denominada actitud dialógica por Cortina (1998), implica que la persona tiene a los demás hombres y a sí mismo como seres autónomos, igualmente capaces de dialogar sobre lo que les afecta, y que está dispuesta a considerar los intereses de todos al tomar decisiones. La persona defenderá a través del diálogo sus convicciones, pero con respeto a todos los interlocutores posibles, como actitud básica que implica respetar la autonomía de todos los afectados: *"...sólo si reconocemos que la autonomía de cada hombre tiene que ser universalmente respetada, podremos exigir que se respeten sus peculiaridades, y la forma de hacerlo será a través de*

diálogos en los que cada quien exprese tales peculiaridades desde la unidad que supone saberse al menos mínimamente entendido y máximamente respetado". (Pág. 42).

Camps (1993) plantea la autonomía moral, como la capacidad del individuo de darse normas a sí mismo o de dar sentido a su vida, lo que debe ser compatible con obligaciones y deberes hacia una mayor justicia y bienestar. Así, la autonomía es entendida por la autora como el imperativo de que todos los individuos lleguen a tener una capacidad similar de elegir y decidir, siempre asumiendo su condición de miembro de una comunidad: "Nadie puede llegar a ser autónomo más que "siendo con" otros, puesto que, como Habermas no ha dejado de decir, la norma ética sale del diálogo". (Pág. 59).

Según Camps el sujeto ético tiene que defender su autonomía, de la cual depende su responsabilidad moral. En la construcción de su propia identidad el individuo se encuentra inmerso en la sociedad, y debe realizar su humanidad, la dignidad humana como un fin, la que es la meta de la autonomía moral. La autonomía moral se ejerce a través del diálogo, se logra ser auténtico individuo solo en interacción con el otro. A través del diálogo se construye lo universal, por lo que según esta autora, la universalidad aceptable es la que es resultado de la puesta en común de puntos de vista distintos.

En la argumentación, las personas participan como iguales, en el sentido que cada uno puede replicar con un sí o un no, de modo que cada uno se representa a sí mismo, y libres en el sentido que a todos se les supone la misma capacidad de iniciativa, es decir de forma autónoma. Las personas autónomas participan en un proceso cooperativo de búsqueda de la verdad, en el que sólo prevalece el mejor argumento.

Todas las personas capaces de comunicación lingüística son interlocutores virtuales. La persona como ser autolegisador queda integrada a nivel dialógico, desde la categoría del reconocimiento recíproco.

Para Habermas, el juicio moral es una manifestación del uso de destrezas comunicativas para ejecutar un reclamo válido, y es a la vez una expresión interactiva de la formación de la identidad del yo. Las personas estabilizan su identidad en base al proceso de reconocimiento recíproco.

Habermas señala, en forma similar a las teorías psicológicas cognitivas, que la identidad del sí mismo consiste en una organización estructural que se construye en la interacción social. La identidad se forma a través de la socialización, esto es de la integración del niño en un sistema social específico, por la apropiación de las generalizaciones simbólicas, la cual posteriormente se afirma y desarrolla a través de la individuación, que implica el crecimiento independiente en relación a los sistemas sociales, y a la vez un aumento progresivo de la autonomía al desarrollarse las capacidades sociales y comunicativas.

Las capacidades para la autonomía están implícitas en las relaciones sociales y comunicativas, están latentes en las estructuras generales de la interacción. El sí mismo se desarrolla por tanto de las relaciones de reconocimiento recíproco, a través de las cuales los individuos definen sus identidades. Tales reconocimientos necesarios para cualquier interacción social, pueden ser convencionales y ligados a roles en ciertas etapas del desarrollo. Cuando se combinan con desarrollos sociales que diferencian roles y se requiere a los individuos que se distancien de cualquier rol específico para mantener una identidad, la reciprocidad -el reconocimiento de las personas como tales- es esencial a la competencia interactiva general.

La lógica del desarrollo social es también la lógica del desarrollo moral, debido a que incluye el punto de vista de la reciprocidad sobre el cual se pueden construir los supuestos morales específicos. Las personas comprenden y están motivadas por la reciprocidad, ya que ésta surge de las estructuras de la interacción. Las capacidades de juicio y ética de la reciprocidad, constituyen un potencial de desarrollo en las interacciones sociales.

Según Habermas las personas están siempre motivadas a alcanzar el consenso en el lenguaje, en el sentido cognitivo, ya que las presuposiciones de validez en el lenguaje, están pragmáticamente implicadas en las relaciones con el mundo a través del cual nos reproducimos y logramos nuestra identidad. En condiciones de habla ideales, las personas están motivadas hacia el consenso cognitivo, para resolver conflictos a través de argumentos, más que por otros medios. Las dificultades para alcanzar el estado ideal de Habermas, tienen que ver con lo señalado anteriormente, en el sentido de enfatizar la dimensiones cognitivas y no las afectivas del sí mismo, estando como lo señala Warren (1997), demasiado

optimista en relación al poder motivacional de la razón, aún en circunstancias ideales. Las personas deberían ser capaces de separar de la argumentación los aspectos no cognitivos que aseguran su identidad a través de la interpretación, demostración y control del equilibrio interno de los impulsos y deseos.

La mantención de la identidad personal, requiere la integración de dichos aspectos cognitivos y afectivos, a través de relaciones de reciprocidad. Para Habermas, la individuación que se efectúa a través de un proceso de socialización mediado lingüísticamente, da cuenta de la lógica del uso de pronombres personales, y especialmente en la perspectiva de un hablante, que es irremplazable y que se orienta hacia una segunda persona. Los reconocimientos ocurren en las atribuciones que posibilitan la comunicación, de modo que el sí mismo de la relación se reasegura a sí mismo a través del reconocimiento que sus presuposiciones reciben de un otro. Cada uno debe reconocer al otro como un actor que puede tomar una posición u otra. Esto significa que en la acción comunicativa todos reconocen al otro en su propia autonomía.

Esta sería por tanto una autonomía solidaria, en que el valor del individuo deriva de su autonomía, la cual le da una especial dignidad, y de la cooperación entre ellos, que conlleva la preocupación por el otro a nivel empático y solidario, como un elemento esencial a la necesidad de individuarse a través del proceso de socialización.

Ya que la identidad personal puede lograrse solo por socialización, la preocupación moral de la ética discursiva por la autonomía y el respeto mutuo está ligada con el interés en la preservación y promoción de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, y por tanto con las formas de vida comunitaria en las cuales se pueden realizar. Sin embargo, a la vez, la moralidad postconvencional requiere en alguna medida la abstracción de la eticidad, para lograr los universales morales: "La identidad del yo se construye en las relaciones más complejas de la acción comunicativa, esto es, en relación con el entramado del mundo objetivo, social y subjetivo, que cada vez se diferencia más de los contextos del mundo vital". (Habermas, 1991, pág. 213).

La dependencia recíproca entre individuación y socialización, es parte del conocimiento implícito de todos los sujetos que

actúan comunicativamente. Según Habermas, apoyándose en las investigaciones de desarrollo moral de Kohlberg y Piaget, las personas que han crecido en un familia funcional, que han formado su identidad en relaciones de reconocimiento recíproco, y que se mantienen a sí mismos en la red de expectativas y perspectivas recíprocas, construidas en la pragmática de la situación de habla y de la acción comunicativa, han adquirido las intuiciones morales básicas de la integración necesaria de lo individual y lo social.

En el proceso de desarrollo y aprendizaje, se aprende a comprender el punto de vista del otro, y según Habermas (1991), la ontogénesis de las perspectivas del hablante y del mundo, que lleva a una comprensión descentrada de la realidad, se explica en relación con el desarrollo de las correspondientes estructuras de interacción. Siguiendo a Piaget, se parte del intercambio activo de un sujeto que aprende constructivamente con su medio, desarrollándose un sistema de perspectivas complejas a partir de la perspectiva del observador a través de la interacción con el medio, y de las perspectivas recíprocas referidas a la relación yo-tú, que practica el niño en la relación mediada simbólicamente con las personas, en el contexto de la interacción socializadora. La perspectiva del observador se consolida en una actitud objetivadora de la naturaleza, y las perspectivas yo-tú, se consolidan en las posiciones de la primera y la segunda persona que aparecen vinculadas con las funciones comunicativas del hablante y del oyente. Las personas reclaman igual derecho y espacio, y este reconocimiento recíproco exige la obligada cooperación en el mantenimiento de una textura social que torne efectivos esos derechos. Según Cortina, aprender a justificar normas ante otros es aprender el principio de universalización.

Cortina (1995) destaca que la solidaridad requiere además de la cooperación, una dialéctica de autocentramiento y decentramiento, que no surge del amor a sí. La solidaridad significa una relación entre personas, que participan con igual interés y esfuerzo en alguna cosa. El amor propio supone autocentramiento y la afirmación del individuo como anterior a la comunidad, de modo que el individuo valore la vida comunitaria y a los demás hombres, según el beneficio que le brinden, "...el hombre solidario se sabe inscrito ya en una comunidad humana, con la que ya comparte intereses, y además valora como en sí valioso a cada uno de sus componentes...el descubrimiento de la propia pertenencia a una comunidad y el que hay seres -los hombres- en sí, y no

sólo para mí, valiosos. Vivir según este descubrimiento exige una dialéctica de autocentramiento y decentramiento, que configuran los perfiles de una moral solidaria, más allá del egoísmo y de la autonegación." (Pág. 289).

La persona autónoma se entiende como fin en sí mismo, y por tanto merecedora de solidaridad, y como resultante de un proceso de socialización, y por tanto producto de la solidaridad. El reconocimiento a la dignidad de cada hombre, exige que se le permita desarrollar sus planes vitales, no sólo de forma cooperativa, lo cual aumenta el beneficio y la autoestima, sino que también con la actitud solidaria, que incluye un elemento de justicia, en aras de la equidad, con todos los que son en sí valiosos.

El proceso de socialización forma parte del proceso de personalización, en el cual los sujetos se consideran como fines en sí valiosos, siendo la solidaridad el elemento vital de los hombres, los que se convierten en personas en el seno de una comunidad, en la que reconocen a otros y son reconocidos.

La praxis lingüística revela según Cortina (1995), un doble polo sin el cual la persona dejaría de existir como tal: El polo de los sujetos, de quienes importa ante todo su carácter de autónomos, que se evidencia en el uso de pronombres personales, y apunta a sujetos con capacidad de comunicación y de participar en argumentaciones, y de aceptar o rechazar los acuerdos posibles. Los principios de justicia se dirigen a proteger la autonomía. El otro polo es el de la trama de relaciones intersubjetivas, necesarias para que las personas subsistan, se reconozcan recíprocamente como participantes en un lenguaje, y que los capacite para considerarse mutuamente como personas.

La justicia protege a los sujetos autónomos, al postular igual respeto y derechos para cada sujeto autónomo; pero igualmente indispensable es la solidaridad, que exige empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. "Los sujetos autónomos son insustituibles, pero también lo es la actitud solidaria de quien reconoce su inserción en una forma de vida compartida". (Cortina, 1995, pág. 292).

Habermas (1991), plantea que las morales deben hacer valer la intangibilidad del individuo, exigiendo igual respeto por la dignidad de todos, y al mismo tiempo proteger las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco, por las que los

individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos aspectos complementarios corresponden los principios de justicia y solidaridad, los que se derivan de las condiciones de simetría y expectativas de reciprocidad de la acción comunicativa. Hay reconocimiento a la igualdad de cada persona en su autonomía y solidaridad, en el sentido de empatía y preocupación por el bienestar de los otros.

La ética discursiva se preocupa por el derecho del individuo a determinar lo que quiere y debe ser, para alcanzar su autorrealización, y a la vez por la exigencia al individuo de su responsabilidad ante los demás. Cortina (1988), señala que la ética discursiva a través del procedimiento dialógico, da cuenta de: "...la autonomía de los individuos y el respeto por su integridad personal, y el hecho de que el bienestar común dependa de la atención que se preste a los diversos intereses en el contexto de los intereses en general". (Pág. 227).

La ética discursiva enfatiza el necesario elemento interaccional en la acción dialógica, destacando a la vez el polo de las relaciones sociales, por las cuales los individuos se reconocen como miembros de la comunidad humana, a través de la intersubjetividad. Aparece la solidaridad como una relación entre personas autónomas, que participan con el mismo interés en la solución de un problema, a través del diálogo en la acción comunicativa. La identidad autónoma es producto del proceso de responsabilidad solidaria. La autonomía es una posibilidad en el desarrollo del ser humano, inmerso en las relaciones sociales, en la medida que estas relaciones son vistas en relación a las potencialidades humanas para la autoreflexión. El sí mismo autónomo logra su identidad de forma reflexiva, identificándose como un individuo que mantiene una cierta continuidad en el tiempo y que se distingue por una historia de vida única, en un contexto interaccional determinado.

La ética discursiva protege así, los dos polos del proceso de socialización: los individuos, a los que alude el uso de pronombres personales, y la red de relaciones sociales que se articulan en un proceso de diálogo, que permite la individuación, y el desarrollo de la identidad autónoma, a través de la actitud solidaria.

Habermas (1991), destaca que el alcanzar el desarrollo de un proceso de identidad autónoma, depende de patrones de socialización y procesos formativos que fomenten el

desarrollo del yo e impulsen los procesos de individuación por encima de los límites de una identidad convencional, referida a roles sociales. Los patrones de socialización postconvencionales requieren de formas reflexivas y creativas, en las que participen individuos en condiciones de simetría, fomentándose la construcción de una identidad del yo sumamente abstracta. Se requiere por un lado, la irrestricta libertad individual de cada persona como participante en un diálogo, y a la vez, la capacidad de cada uno de ponerse solidariamente en el lugar del otro.

El proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva, da cuenta de la relación entre ambos aspectos: "...de la autonomía de individuos incanjeables y de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas. Los iguales derechos de los individuos y el igual respeto por su dignidad personal vienen sostenidos por una red de relaciones interpersonales y de relaciones de reconocimiento recíproco. Por otra parte, la calidad de una vida en común no se mide sólo por el grado de solidaridad y el nivel de bienestar, sino también por el grado en que en el interés general se contemplan equilibradamente y por igual los intereses de cada individuo". (Habermas, 1991, pág. 113).

Según Habermas (1995) en una sociedad moderna, organizada y justa, los individuos socializados deberían disfrutar no sólo de autonomía y un alto grado de participación, sino también de un amplio espectro para la realización personal, esto es para la proyección consciente y logro de los planes de vida individuales. Como Habermas considera la justicia y la solidaridad como dos lados de la misma moneda, a la vez la persona permanece siempre consciente de su inclusión en una comunidad de comunicación ilimitada, cuya existencia requiere que todos sus miembros actúen empáticamente, asegurando la red de reconocimiento recíproco, sin la cual la identidad de cada individuo se desintegraría.

Como destaca Kohlberg, el punto final ideal de la formación de identidad del ego es para Habermas un estado de autonomía racional, lo que implica un estado de autoconciencia y competencia comunicativa que permite que el individuo mantenga y reinterprete su identidad a través de la acción comunicativa. La identidad del yo autónomo sería un estado en el que se articulan los componentes cognitivos y afectivos de la persona, a través de un proceso comunicativo, tomando la formación discursiva de la voluntad.

Hay una relación interna entre la conciencia moral y la identidad del yo. Así, la conciencia moral postconvencional necesita ser complementada por una comprensión del sí mismo que implica un respeto hacia el sí mismo, como alguien que por regla general ejecuta las acciones que considera moralmente correctas, en el marco de una estructura determinada de personalidad y en una forma de vida particular. Desde un punto de vista ontogenético, la persona ... "a medida que se apropia cognitivamente el mundo social de relaciones interpersonales legítimamente reguladas, a medida que desarrolla el correspondiente sistema de controles internos y aprende a orientar su acción por pretensiones normativas de validez, traza unos límites cada vez más claros entre el mundo externo considerado condensado en realidad institucional y el mundo interno de las vivencias espontáneas que no pueden salir al exterior a través de acciones conformes a las normas, sino a través de la autopresentación comunicativa". (Habermas, 1990, Tomo II, pág. 64).

Cortina (1992), destaca que la identidad humana consiste en la capacidad comunicativa, que capacita a los hombres para construir su identidad con contenidos decididos consensualmente a través de diálogos en los que se consideren los intereses de todos. "La identidad es un proyecto a lograr a través de contenidos en los que los hombres nos reconozcamos...La identidad no puede ser impuesta desde un objetivismo extraño al sujeto. Lo moral se pretende intersubjetivamente válido, lo cual significa que pretende ser comunicable, comprensible y aceptable por todo hombre..." (pág. 133).

Así, para Habermas, el logro de la identidad autónoma, implica el desarrollo de las capacidades de la persona para realizar una evaluación crítica de sí mismo y de otros, llevar a cabo un proceso de razonamiento, y llegar a juicios que puedan ser defendidos en una argumentación.

Habermas caracteriza al sí mismo autónomo como idéntico a sí mismo, en el sentido reflexivo por el cual se puede identificar a sí mismo como un individuo que mantiene una cierta continuidad en el tiempo y que se caracteriza por un historia de vida única: "La relación reflexiva consigo mismo funda la capacidad que tiene el actor de responder de sus actos...El actor responsable de sus actos se comporta críticamente frente a sí mismo no sólo en sus acciones directamente moralizables, sino también en sus manifestaciones cognitivas y expresivas". (1990, Tomo II,

pág. 110).

La persona autónoma puede así ubicarse a sí misma en términos de proyecciones y retrospectivas biográficas, las cuales dan un contenido al sí mismo. La continuidad del sí mismo reside en las relaciones reflexivas con el mundo que se han deseado, proyectado, mantenido y perdido.

En segundo lugar, la autonomía según Habermás implica la capacidad de ser agente, de iniciar proyectos, de crear nuevas ideas y relaciones entre cosas, lo cual implica cierta forma de control sobre la historia vital de la persona, dentro de su contexto y biografía. La persona al poder actuar como un agente que crea, no está determinada por las circunstancias, sean éstas internas o externas.

Una tercera característica de la autonomía para Habermas, es por tanto la capacidad de distanciar la identidad de sí mismo de las circunstancias, al mismo tiempo que se ubica al sí mismo en términos de estas circunstancias. La autonomía implica internamente la capacidad de adoptar una actitud reflexiva en relación a los impulsos internos, interpretándolos, transformándolos y censurándolos, dando nombres a las necesidades, impulsos y deseos, y expresándolos a otros como intereses. Habermas plantea que idealmente la identidad del yo, hace posible la libertad sin poner en juego la infelicidad y la violación de nuestra naturaleza interna. En relación al mundo social, la autonomía implica que la persona puede distanciarse de las tradiciones, ideas predominantes, y presiones a conformarse, sometiendo a crítica los elementos del contexto social.

La autonomía por tanto, requiere la capacidad de juicio crítico, lo cual implica la capacidad para proyectar razones universales en vez de razones particulares heterónomas, como una forma de alcanzar autonomía en relación a lo particular. Esta orientación de la acción hacia universales, se desarrolla a partir de la capacidad para imaginar y generar alternativas, y de expresarlas a otros, a través de razonamientos. En este sentido, según Warner (1997) la autonomía depende de representaciones públicas de imaginaciones, lo que requiere de una disciplina interna, que imponga consistencia a los pensamientos y acciones, de manera de producir una representación pública del sí mismo, que no se reduce a circunstancias internas ni externas. Así, la identidad del sí mismo autónomo se desarrolla en el contexto de una red intersubjetiva de razonamientos, a través de los

cuales los sí mismos se representan ante otros. A la vez, a través de la consistencia de las razones dadas, el sí mismo también desarrolla una relación reflexiva hacia las tradiciones, los hábitos, las costumbres y creencias sobre las que la identidad se construye.

De ahí que la autonomía al relacionarse con el mundo social, implica la capacidad para el razonamiento discursivo, lo cual nos lleva a una cuarta característica de la autonomía del sí mismo, que es la capacidad de un individuo de participar en procesos intersubjetivos de dar y responder a razonamientos. La autonomía implica como lo plantea Habermas (1983), competencias comunicativas, que no pueden existir como propiedades individuales, sino que como parte de una red compartida de entendimientos comunicativos.

Por último, ya que la autonomía requiere participación en la interacción lingüística, e implica, el reconocimiento recíproco de las identidades de los hablantes en primera y segunda persona, está construida intersubjetivamente, por consiguiente requiere igualdad y simetría en el reconocimiento recíproco de las personas.

La autonomía implica también responsabilidad, ya que significa la capacidad de relacionar las intenciones y el comportamiento, y así dar razones de nuestros actos a otros. La coincidencia de los juicios y acciones morales requiere según Habermas (1983, 1991), un sistema de controles internos de comportamiento que surja de los juicios morales basados en principios, posibilitando así la autodirección en forma autónoma, con independencia de la presión externa de los ordenamientos legítimos. Esto sólo se logra a través de la interiorización de principios abstractos y generales, en un nivel de desarrollo autónomo.

Las personas desarrollan principios y juicios morales a nivel autónomo, a través de la participación en diálogos con todos los afectados. La lógica del uso del lenguaje sugiere la necesidad de un desarrollo maduro, de una persona autónoma, que a la vez que expresa sus razones para actuar a través de argumentos, no ve amenazada su identidad en el proceso. Esta persona autónoma es capaz de reflexión cognitiva de sus motivos, y de distinguir el uso discursivo del lenguaje de otros usos, y está motivada para alcanzar un nivel discursivo, en situaciones de conflicto.

Cortina destaca la teoría de la evolución social propuesta

por Habermas, como un progreso en la racionalización; este progreso se logra a través del aprendizaje social, que se plasma en las fuerzas productivas, en las formas normativas de integración social, y en los mecanismos de regulación de conflictos, en la moral, en las imágenes del mundo a partir de las cuales una persona se reconoce como miembro de una sociedad, y reconoce su identidad en ella. Según Cortina (1992), estos tres elementos llevan en cada sociedad a una intersubjetividad constituida lingüísticamente, por lo que el progreso se evalúa por el grado de intersubjetividad logrado en la comprensión sin recurrir a la violencia.

Esto supone según Cortina, un largo proceso que proporcione las bases materiales y morales, para que los hombres podamos decidir desde nosotros mismos, a través de un proceso discursivo de decisión racional: "Se decide como válido para los hombres lo que ellos mismos van reconociendo progresivamente como humano". (1992, pág.134). Este progreso implica el logro de la autonomía del ser humano, como un elemento esencial en su proceso de desarrollo.

Afirma Cortina (1995), "...el reconocimiento de la autonomía personal, da dignidad, en consecuencia, a todo hombre competente, los derechos humanos, el derecho imparcial, la forma de vida democrática se han incorporado a nuestro saber moral en un proceso que resulta ya irreversible, de modo que renunciar a todo ello significa ya renunciar a nuestra propia humanidad". (Pág. 23).

En lo señalado anteriormente se aprecia la visión evolutiva de la ética discursiva, en el sentido de ser la autonomía la etapa superior en el desarrollo. Incluso se plantea que la ética discursiva complementa y completa la teoría de estadios de Kohlberg, al ampliar el elemento interaccional, en un estadio superior. Los estadios de evolución social de Habermas se estructuran según las estructuras normativas de los sistemas sociales y de los sistemas de personalidad, por lo cual las distintas etapas están marcadas por los estadios de desarrollo de la personalidad, fundamentalmente del desarrollo de la conciencia moral de Piaget y Kohlberg. Así, se encontraría inmadura una persona que no alcanza individual o colectivamente la etapa que le corresponde. De esta forma la persona que tenga una competencia interactiva de un determinado nivel, desarrollará una conciencia moral del mismo nivel. Incluso Habermas realiza un interesante análisis de la psicopatología de la neurosis, interpretándola como una autonomía bloqueada, que se expresa en una comunicación

distorsionada, la que tiene la función de estabilizar la identidad del sí mismo amenazada por presiones externas o internas.

Esta visión evolutiva lineal, se contradice en cierta medida con los postulados de las teorías cognitivas piagetianas, en el sentido de que en todas las etapas del desarrollo moral personal, se logra un equilibrio específico, y se pueden interiorizar principios que podrían guiar autónomamente los juicios y acciones. En cualquier etapa de desarrollo se podría ser autónomo y solidario, pero en un nivel de contenido particular. En este sentido, aunque la persona no haya logrado el nivel completo de independencia de otros, podría ejercer el consenso y decidir de acuerdo con otros. La persona empatiza con el consenso, lo cual implicaría una aceptación de la norma debido a la dependencia en relación a otro. Incluso, como lo señalamos en un capítulo anterior, el juicio o la acción moral ligada a las pautas sociales, podría darse también como una forma de autonomía, si se ha enjuiciado como válida.

La noción de intersubjetividad de las posiciones de Habermas y Apel, ligada a la necesaria socialización de los seres humanos, en su proceso de individuación, muestra una necesidad de integración individuo - sociedad, que si bien incluye una concepción constructiva, no la integra en todas las fases del desarrollo de la persona. Esto en parte podría estar ligado al énfasis de la ética discursiva en los elementos cognitivos del discurso. Las experiencias internas de la persona, a pesar de no poder siempre ser formuladas en el discurso, forman parte del sí mismo, influyen el lenguaje y dan cuenta de las diferencias y unicidad de cada individuo, en la búsqueda por la felicidad. Un sí mismo completo va siempre más allá del lenguaje.

La relación que Habermas construye entre el discurso y el lenguaje, tiende a asimilar al sí mismo a los aspectos del sí mismo que pueden ser formulados a través del lenguaje, como las necesidades e intereses, dejando de lado otras experiencias afectivas, que participan en forma no consciente en el ámbito del discurso. Esto establecería una supremacía de la racionalidad discursiva, sobre las otras experiencias internas, sin una concepción completa del desarrollo de la identidad del sí mismo.

En la estructuración de la identidad autónoma, se requiere incorporar los elementos afectivos que han sido necesarios

para la noción de autonomía como intersubjetivamente construida en las relaciones de reconocimiento recíproco, y que implica integrar más explícitamente la solidaridad como elemento esencial. La definición de Habermas: "El concepto intersubjetivista de autonomía tiene en cuenta el hecho de que el libre despliegue de la personalidad de cada uno, depende de la realización de la libertad de todas las personas" (1991, pág. 121), si bien deja de lado en parte el concepto kantiano de autonomía, al redefinirlo intersubjetivamente, no muestra una definición del sí mismo como parte constitutiva del otro.

La persona es autónoma y solidaria, en la medida que forma parte y se socializa en una comunidad de comunicación, preocupada por el bienestar de sí mismo y del otro, y de las consecuencias de sus acciones. Sin embargo no se logra integrar completamente en el desarrollo de la identidad personal al otro como parte del sí mismo.

CAPITULO III. LA SOLIDARIDAD COMO META COMPLEMENTARIA DE LA AUTONOMIA.

La fundamentación de la autonomía personal, como proceso complementario con la solidaridad, como metas del desarrollo psicológico, se justifica desde la ética discursiva a partir de la comprensión de la autonomía individual en el sentido de intersubjetividad o reciprocidad para el consenso de una comunidad ideal de comunicación.

Apel y Habermas, transforman la autonomía kantiana, en autonomía solidaria, y dan fundamentos para buscar la solidaridad a través de la universalidad activa. Este es un proceso de fundamentación formal de la racionalidad, en el proceso intersubjetivo de reconocimiento recíproco, el que se basa en la ontogénesis del desarrollo del juicio moral de las teorías cognitivo-evolutivas. Desde estas perspectivas se enfatizan los aspectos cognitivos y sociales del desarrollo, sin integrar completamente los aspectos afectivos.

Faltaría una fundamentación ontológica, en el modo de ser, que requiere y valora el consenso, y reconoce como parte constitutiva de la identidad personal al otro, y a la cultura en la que esta inmersa, lo cual ha sido desarrollado por Paul Ricoeur y Hannah Arendt.

Desde estos autores la autonomía se fundamenta en el desarrollo del ser, a través de un proceso solidario de construcción de identidad. En este proceso son fundamentales los elementos afectivos del desarrollo, por los cuales las personas se ligan entre sí.

1. Paul Ricoeur: Identidad y solidaridad.

La perspectiva ética de Paul Ricoeur integra los aspectos afectivos en el desarrollo de la identidad personal, a partir del reconocimiento del sí mismo, la solicitud desde el otro y los sentimientos de simpatía, que se despliegan en la relación dialógica entre el sí mismo y el otro. El otro no es solo necesario para la realización personal de cada individuo, sino que es parte de la construcción de su identidad, incorporándolo desde el afecto, a través del cual el otro se constituye en parte del sí mismo.

La solidaridad es desde Ricoeur, más que una obligación moral como lo plantea la ética discursiva, es parte del sí mismo en tanto otro. La preocupación por el otro, es a la vez

preocupación por sí mismo. Hay una relación dialéctica entre el sí y el otro, al reconocer al sí como un otro.

Ricoeur (1996) critica a la ética discursiva que si bien la argumentación invita a buscar el mejor argumento en todas las circunstancias y en todas las discusiones, en base al criterio de humanidad que fundamenta el respeto, sigue un modelo reconstructivo, que no posibilita la mediación contextual sin la cual la ética de la comunicación no tiene asidero para actuar sobre la realidad.

Ricoeur plantea que la ética discursiva dirige su estrategia de depuración contra lo que puede considerarse convención. Atribuye esta rigurosidad de la argumentación a la interpretación de la modernidad en términos de la ruptura con un pasado anclado en tradiciones sometidas al principio de autoridad, y por tanto sustraídas por principio a la discusión pública, llevando así, a una universalización que se queda en el plano de lo formal.

Ricoeur alude a que esto es reforzado por el apoyo de la ética de la argumentación en la teoría psicosociológica del desarrollo de Kohlberg, que plantea un modelo lineal progresivo: "...el recurso al modelo de psicología del desarrollo de Kohlberg refuerza la antinomia entre argumentación y convención, en cuanto que la escala de desarrollo está jalonada por los estadios preconconvencionales, convencionales y pos-convencionales. Así, es curioso observar que, según este modelo, la Regla de Oro incumbe al modelo convencional, y que la regla de justicia no llega al nivel superior del estadio posconvencional" (1996, pág. 315).

Según Ricoeur, la ética de la argumentación contribuye a una oposición estéril entre el universalismo y el relativismo cultural. La pretensión de universalidad requiere a la conciencia moderna una especie de distancia, que parece ser la presuposición de toda ciencia humana: "Esta distanciación alienante es más que un sentimiento o un estado de ánimo. Es la presuposición ontológica que subyace en la conducta objetiva de las ciencias humanas. La metodología de estas ciencias implica necesariamente una toma de distancia, que expresa a su vez, la destrucción de la relación primordial de participación...sin la cual no existiría ninguna relación con lo histórico como tal" (Ricoeur, 1986, Pág. 24).

Ricoeur plantea necesaria una nueva reformulación de la ética de la argumentación que le permita incorporar las objeciones del contextualismo, al mismo tiempo que este considere la exigencia de universalización, concentrándose en las condiciones para poner esta exigencia en contexto.

"Lo que hay que cuestionar es el antagonismo entre argumentación y convención, y sustituirlo por una buena dialéctica entre argumentación y convicción, que no tiene salida teórica, sólo la salida práctica del arbitraje del juicio moral en situación" (Ricoeur, 1996, Pág. 316).

Ricoeur apunta así a la incorporación en el juicio moral de otras prácticas de comunicación, las que se adquieren en el proceso de desarrollo de las personas, antes de la formalización argumentadora, y que participan en la formación de las opciones personales. Se incorpora así, un aspecto afectivo relativo al significado de la vida en común, a través de la admiración o rechazo a las historias de vida narradas por otros.

Ricoeur plantea la necesidad de incorporar la situación y la tradición en la argumentación, y realizar el juicio moral en situación: "...la argumentación no se plantea sólo como antagonista de la tradición y de la convención, sino como instancia crítica que opera en el seno de convicciones que ella no debe eliminar, sino elevar al rango de "convicciones bien sopesadas", dentro de lo que Rawls llama un equilibrio reflexivo" (1996, Pág. 317).

Este equilibrio reflexivo entre la exigencia de universalidad y el reconocimiento de sus limitaciones contextuales, es el compromiso último del juicio en situación. Ricoeur alude a la necesidad de incorporar en el juicio la convicción personal, que expresa una toma de posición de las que derivan las significaciones, interpretaciones y evaluaciones relativas a los bienes, a las acciones, y a las concepciones que los seres humanos tienen de lo que sería una vida realizada.

Según Ricoeur los intentos de articular los aspectos deontológicos y teleológicos, encuentran una alta expresión "...en el equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y convicciones bien sopesadas". (1996, pág. 318).

En "Hermenéutica y estructuralismo" Ricoeur plantea la posibilidad para un yo de designarse a sí mismo en la instancia de discurso, un sujeto que se autoafirma, que se determina y se compromete con su decir. Ricoeur afirma que la filosofía reflexiva sale de su abstracción al pasar por la hermenéutica: "La afirmación de ser, el deseo y el esfuerzo de existir que me constituyen encuentran en la interpretación de los signos el largo camino de la toma de conciencia...comprender el mundo de los signos es la forma de comprenderse. El universo simbólico es el medio de la

autoexplicación. En efecto, los problemas del sentido cesarían de existir si los signos no fueran el medio, el instrumento, mediante los cuales un existente humano busca situarse, proyectarse, comprenderse... La apropiación de mi deseo de existir es imposible por el camino corto de la conciencia, la única vía abierta es la de la interpretación de los signos. Esta es mi hipótesis de trabajo filosófico: la llamo la reflexión concreta, es decir, el Cogito mediatizado por la totalidad del universo de los signos" (1975, pág. 169).

Ricoeur plantea que Freud, entre otros, pone el acto de existir en el eje del deseo, de modo que antes de que el sujeto se ponga consciente y voluntariamente, estaba ya puesto en el ser a nivel pulsional. Esta anterioridad de la pulsión respecto de la toma de conciencia y la volición significa la anterioridad del plano óntico en relación al plano reflexivo, la prioridad del "yo soy" respecto del "yo pienso". En el mismo sentido el lenguaje es posterior al yo soy, por lo que el yo soy es más fundamental que el yo hablo. "De manera que la filosofía debe emprender el camino hacia el yo hablo a partir de la posición del yo soy" (Ricoeur, 1975, II, pág. 170).

"La hermenéutica filosófica debe mostrar cómo la interpretación adviene al ser en el mundo. Primero está el ser en el mundo, luego hay que comprenderlo, después interpretarlo y por último decirlo... el lenguaje está hecho de tal manera que es capaz de designar el suelo de existencia del que procede y de reconocerse a sí mismo como un modo de ser sobre el cual habla" (Ricoeur, 1975, II, pág. 171). Esta circularidad entre yo hablo y yo soy entrega por turno la iniciativa a la función simbólica y a su raíz pulsional y existencial. Pero este círculo no es vicioso, es el círculo viviente de la expresión y del ser expresado.

El conocimiento de sí no es por tanto inmediato. El conocimiento de sí se busca en sus obras: en la literatura, arte, moral, instituciones. Ahí va a descubrir quién es, a través de una hermenéutica que traduzca el signo.

La hermenéutica de la filosofía reflexiva debe ser una hermenéutica del yo soy: "Es la única que puede unir la afirmación serena, yo soy con la duda cortante ¿Quién soy yo?" (Ricoeur, 1975, II, pág. 171).

Mediante el desarrollo del tema de la identidad narrativa, el concepto de la acción narrada comenzará a igualarse con el concepto de hombre que actúa y que sufre. Aparecerán las dimensiones éticas y morales de un sujeto a quien puede

imputarse la acción, buena o no, hecha por deber o no. La dialéctica del mismo y del otro encontrará un desarrollo filosófico apropiado y la autonomía de sí, aparecerá íntimamente unida a la solicitud por el prójimo y a la justicia para cada hombre.

a) Identidad personal e identidad narrativa.

En el proceso de desarrollo de la identidad personal se despliega el sí mismo, que se va construyendo a través de la acción y la interacción en el mundo. La comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada.

Ricoeur (1988) en las conclusiones de *Tiempo y narrativa*, volumen III (Pág. 246), plantea que referirse a la identidad de un individuo es responder a la pregunta ¿Quién hizo esto?, ¿Quién es el agente, el autor? En primera instancia se responde a esta pregunta designando a alguien con un nombre propio. Sin embargo persiste el problema de cuál es la base para la permanencia de este nombre propio; que es lo que justifica que consideremos al sujeto de una acción como el mismo a través de una vida que se desenvuelve desde el nacimiento hasta la muerte. La respuesta a esta pregunta es contar la historia de una vida, lo cual constituye una identidad narrativa, la que resuelve el problema de la identidad entendida en el sentido de ser el mismo (*idem*) y en el sentido de sí mismo (*ipse*).

En la identidad personal se dan estas dos dimensiones del sí que cubren significaciones diferentes: Por un lado una dimensión de permanencia en el tiempo que se refiere a la identidad como mismidad, y por otro una dimensión del mantenimiento de sí, que se refiere a la identidad como ipseidad, noción esencialmente ética, que responde a la solicitud por el otro, que hace a la persona responsable de sus acciones ante otro.

Identidad como mismidad: Quién soy. La mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones, que se caracteriza por:

1.-Unicidad, que es una identidad numérica, a la que le corresponde la operación de identificación, entendida en el sentido de reidentificación de lo mismo, lo que hace que conocer sea reconocer.

2.-Identidad cualitativa, que es la semejanza extrema, a la que corresponde la operación de sustitución sin pérdida semántica.

3.-Continuidad ininterrumpida en el cambio, entre el primero y el último estadio de desarrollo de un individuo. Se da una seriación ordenada de cambios que amenazan la semejanza, sin destruirla. Este criterio prevalece en todos los casos en que el crecimiento, el envejecimiento actúan como factores de desemejanza. El tiempo es en este componente un factor de desemejanza, de separación, de diferencia.

4.-Estructura: La amenaza que representa para la identidad el factor de desemejanza, puede ser conjurada, si se plantea en la base de la similitud y de la continuidad ininterrumpida del cambio, un principio de permanencia en el tiempo. Permanece la organización de un sistema combinatorio: la idea de estructura, opuesta a la de acontecimiento, que confirma el carácter relacional de la identidad.

Ricoeur entiende por carácter el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo; acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la continuidad en el tiempo. Por eso designa en forma emblemática la identidad de la persona.

El carácter es la identificación con rasgos y valores, en los que la persona y la comunidad se reconocen. El carácter, soy yo, implica reconocerse, identificarse con valores, asegura la mismidad. Se entiende carácter como el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona. Es la creencia de lo que nosotros somos, es el reconocimiento en mis experiencias a mí mismo, es la pertenencia de mis experiencias a mí mismo.

Identidad como ipseidad: Qué soy. La ipseidad es la solicitud del otro que recubre el idem, es la alteridad constitutiva del sí: "Sí mismo como otro sugiere, en principio, que la ipseidad del sí mismo implica alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra" (Ricoeur, 1996, Pág. XIV).

En la identidad-mismidad la alteridad de otro distinto de sí aparece como lo contrario, lo distinto, lo diverso, lo cual cambia de significación si se refiere a identidad como ipseidad. Para Ricoeur "...la identidad-ipse pone en juego una dialéctica complementaria de la ipseidad mismidad, eso es, la dialéctica del sí y del otro distinto de sí" (1996 pág. XIII-XIV).

En la ipseidad el mantenimiento de sí se da en dos formas: el

carácter y la palabra dada. En el carácter el idem y el ipse tienden a coincidir, en tanto que en la palabra dada la ipseidad se libera de la mismidad.

El carácter como disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona, tiene una dimensión temporal, que se despliega en las narrativas de la identidad.

En primer lugar, a la noción de disposición se vincula la de costumbre que se esta adquiriendo y que ha sido adquirida. La costumbre proporciona una historia al carácter, lo cual le da una permanencia en el tiempo, interpretada por Ricoeur como recubrimiento del ipse por el idem. Cada costumbre construida y adquirida, se convierte en disposición duradera y constituye un rasgo.

En segundo lugar, la noción de disposición se refiere al conjunto de identificaciones adquiridas, por medio de las cuales lo otro entra en la composición de lo mismo. En la identificación con valores, normas, ideales, modelos, héroes, la persona se reconoce dentro de otros y su historia. Se asume la alteridad, incorporándose al carácter un elemento de lealtad, de fidelidad, que lo inclina hacia la conservación de sí. De esta forma se interiorizan en los rasgos del carácter los aspectos de preferencia evaluativa, que definen el aspecto ético del carácter (El qué del quién).

El otro modelo de permanencia en el tiempo aparte del carácter, es el de la palabra mantenida en la fidelidad de la palabra dada. El cumplimiento de la promesa constituye un desafío al tiempo, una negación del cambio. Así, aunque la persona cambie de deseo, de opinión, de inclinación, se mantiene. La justificación ética de la promesa deriva de la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y responder a la confianza que el otro pone en la fidelidad del sí.

Este mantenimiento del sí, no se inscribe como el carácter en una dimensión general, sino únicamente en el ¿quién?, dejando de coincidir la mismidad y la ipseidad. Esta oposición de la mismidad del carácter al mantenimiento de sí mismo en la promesa, abre un intervalo de sentido, que debe buscarse en la mediación en el orden de la temporalidad. Esta mediación esta dada según Ricoeur por la identidad narrativa. La verdadera naturaleza de la identidad narrativa, sólo se revela en la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad.

Identidad narrativa.

La identidad entendida narativamente, puede llamarse, por

convención de lenguaje, identidad del personaje, la que se construye en unión con la trama. Se entiende por identidad en el plano de construcción de la trama la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, ponen en peligro esta identidad.

El paso hacia una concepción narrativa de la identidad se da cuando pasamos de la acción al personaje. Narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista. El relato confiere al personaje una iniciativa, es decir, el poder de comenzar una serie de acontecimientos, sin que este comienzo constituya un comienzo absoluto, un comienzo del tiempo y, por otra parte da al narrador el poder de determinar el comienzo, el medio y el fin de la acción.

El personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad singular que lo distingue de cualquier otro. Esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que la van señalando; la síntesis concordante - discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una persona, con la que se iguala la identidad del personaje.

La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de sus experiencias; comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. *"El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje"* (Ricoeur, 1996, pág. 147).

La dialéctica del personaje se inscribe en el intervalo de los dos polos de permanencia en el tiempo (mismidad e ipseidad) para mediar entre ellos.

La identidad narrativa interviene en la identidad personal, al modo de un término medio específico entre el polo del carácter y el polo del mantenimiento de sí. La dialéctica de la mismidad y de la ipseidad esta implícitamente contenida en la noción de identidad narrativa.

Ricoeur (1988), se refiere a la diferencia entre *idem* e *ipse*, como a la diferencia entre identidad formal e identidad narrativa. La constancia del sí mismo escapa al dilema del Mismo y del Otro en la medida que su identidad permanece en una estructura temporal que se relaciona con el modelo de

identidad dinámica, que surge de la composición poética de un texto narrado. El sí caracterizado por la mismidad es reorganizado por las aplicaciones reflexivas de las configuraciones narrativas. A diferencia de la identidad abstracta del sí mismo esta identidad narrativa, constitutiva de la constancia del sí, puede incluir el cambio y la mutualidad dentro de la coherencia de una vida.

La constitución de la identidad narrativa muestra el interjuego de la historia y la narrativa en la configuración de un tiempo que es en sí mismo a la vez tiempo fenomenológico y cosmológico (Ricoeur, 1988).

La identidad narrativa no es una identidad estable y sin trama. Así como es posible componer varios argumentos en relación a los mismos incidentes, es posible urdir argumentos diferentes e incluso opuestos sobre nuestras vidas. La identidad narrativa se hace y rehace a la vez en forma dinámica. A través de la identidad narrativa la historia de una vida se configura por las historias verdaderas o ficticias que una persona cuenta de sí misma.

La identidad narrativa no es equivalente a la constancia de sí mismo, ya que incorpora la imaginación y la voluntad, salvo en el momento en que la persona incorpora la promesa dada a otro. Con la promesa la responsabilidad ética se constituye en el factor predominante en la constancia del sí mismo.

Según Ricoeur (1988), la conexión entre constancia de sí mismo e identidad narrativa confirma su convicción que el sí del conocimiento de sí, no es un ego egoísta y narcisístico. El sí del auto-conocimiento es fruto de una vida examinada y clarificada en parte por los efectos catárticos de las narrativas, históricas o ficticias, traspasadas por la cultura. Así, constancia de sí se refiere a un sí instruido por una cultura que se ha aplicado a sí mismo.

El que los individuos constituyan su identidad al incorporar narrativas que llegan a ser para ellos su historia verdadera, tiene una aplicación interesante según Ricoeur en el rol de la psicoterapia. Esta puede considerarse desde esta perspectiva como un trabajo de los componentes narrativos de la identidad personal. En el proceso de psicoterapia se intenta reconstituir y dar significado a partes de la historia sin sentido para la persona, con lo cual se logra una historia coherente y aceptable, en la cual la persona pueda reconocer la constancia del sí mismo (Ricoeur, 1988, pág. 247).

Así, en la identidad narrativa están incorporadas las dos dimensiones de la identidad: la mismidad en la continuidad física y psicológica del carácter, que sirve de base al reconocimiento de la identidad moral; y el mantenimiento de sí, sinónimo de la identidad como ipseidad, asumido por un sujeto moral que pide ser reconocido como el mismo, a pesar de los cambios en la mismidad.

El reconocimiento es una estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a ésta hacia la justicia. "El reconocimiento introduce la diada y la pluralidad en la constitución misma del sí" (Ricoeur, 1996, pág. 327).

A través de la construcción de la identidad narrativa el sí se reconoce como parte de una historia compartida con otros. La autonomía del sí aparece íntimamente unida a la solicitud por el prójimo y a la justicia para cada hombre.

Ricoeur, en "Educación y política", en el Capítulo II "La vida: un relato en busca de narrador" propone "que la historia de una vida procede de historias no contadas y reprimidas hacia historias efectivas, de las cuales el sujeto puede hacerse cargo y considerar como constitutivas de su identidad personal. La búsqueda de esta entidad personal asegura la continuidad entre la historia potencial o virtual y la historia expresa cuya responsabilidad asumimos" (1984, pág. 55).

Nuestra vida se nos aparece como el campo de una actividad constructiva, tomada de la inteligencia narrativa, mediante la cual intentamos reencontrar "la identidad narrativa que nos constituye" (Ricoeur, 1984, pág. 57). Se define la subjetividad por la identidad narrativa, lo que permite aplicar a la comprensión de nosotros mismos el juego de sedimentación y de innovación que reconocemos en toda tradición. A la vez, se reinterpreta la identidad narrativa a la luz de los relatos que nos propone nuestra cultura.

Según Ricoeur aprendemos así a convertirnos en "el narrador de nuestra propia historia" sin convertirnos totalmente en el autor de nuestra vida. Podemos aplicar a nosotros mismos las intrigas que recibimos de nuestra cultura, probando los diferentes papeles asumidos por los personajes con los cuales nos identificamos: "Es así como mediante variaciones imaginativas sobre nuestro propio ego, intentamos una comprensión narrativa de nosotros mismos, la única que escapa a la alternativa aparente entre cambio puro e identidad absoluta. Entre ambos queda la identidad narrativa" (1984, pág. 57-58).

Ricoeur plantea que lo que llamamos sujeto nunca está dado desde el principio. Si así fuera, "Corre el riesgo de verse reducido al yo narcisista, egoísta y avaro del cual justamente nos puede liberar la literatura. Ahora bien, lo que perdemos por el lado del narcisismo, lo ganamos por el lado de la identidad narrativa. En lugar del yo atrapado por sí mismo, nace un sí mismo instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos de la tradición literaria. Son ellos los que nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa" (1984, pág. 58).

Se ha planteado con anterioridad que la identidad-ipseidad cubre un espectro de significaciones desde un polo extremo en el que encubre la identidad del mismo hasta el otro polo extremo en el que se disocia de ella totalmente. "Nos ha parecido que este primer polo está simbolizado por el fenómeno del carácter, por el que la persona se hace identificable y reidentificable. El segundo polo nos ha parecido representado por la noción, esencialmente ética, del mantenimiento de sí. El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro pueda contar con ella. Porque alguien cuenta conmigo, soy responsable de mis acciones ante otro" (Ricoeur, 1996, pág. 168).

Al oponer el mantenimiento de sí al carácter, Ricoeur, ha querido delimitar la dimensión propiamente ética de la ipseidad, sin considerar la perpetuación del carácter. La identidad narrativa se mantiene entre los dos extremos: "Al narrativizar el carácter, el relato le devuelve su movimiento, abolido en las disposiciones adquiridas, en las identificaciones-con sedimentadas. Al narrativizar el objeto de la verdadera vida, le da los rasgos reconocibles de personajes amados y respetados. La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí" (Ricoeur, 1996, pág. 169).

Ricoeur plantea el problema de mantener en el plano ético un sí que, en el plano narrativo puede eclipsarse. Decir a la vez ¿"Quién soy"?, y ¡"Heme aquí"!, requiere una dialéctica viva entre identidad narrativa e identidad moral.

¡"Heme aquí"! por el que la persona se reconoce sujeto de imputación señala una parada respecto a la divagación a la que podría conducir la confrontación del sí mismo con una multitud de modelos de acción y de vida. "Entre la imaginación que dice "Puedo probar todo", y la voz narrativa que afirma: "Todo es posible, pero no todo es beneficioso

(entendámonos: para otro y para ti mismo)", se establece una sórdida discordia. Precisamente, el acto de la promesa transforma esta discordia en frágil concordia: es cierto que "Puedo probar todo", pero "¡aquí me detengo!" (Ricoeur, 1996, pág. 171).

La pregunta ¿Quién soy?, se convierte en "¿Quién soy yo, tan versátil, para que, sin embargo cuentes conmigo?" La distancia entre la pregunta en la que se sume la imaginación narrativa y la respuesta del sujeto hecho culpable por la expectativa del otro, se convierte en falla secreta en el centro mismo del compromiso, la cual constituye la diferencia entre la modestia del mantenimiento de sí, y el orgullo de la inflexible constancia de sí.

La ipseidad caracterizada por la relación de pertenencia entre la persona y sus experiencias (pensamientos, sus acciones, sus pasiones), no es lo central para Ricoeur, siendo ambigua en el plano ético. Se requiere una renunciación, que tiene relación con la primacía ética del otro distinto de sí sobre el sí. Se requiere la irrupción del otro, que rompe el cierre del mismo, de modo que el sí se vuelve disponible para el otro distinto de sí.

La identidad narrativa, que oscila entre la mismidad y la ipseidad, debe ser confrontada con la identidad ética, que requiere una persona responsable de sus actos.

b) Identidad ética y solidaridad. Sí mismo como otro.

Identidad ética.

La identidad ética se refiere a la pregunta ¿Quién es el sujeto moral de imputación? Las determinaciones éticas y morales de la acción representan en relación con el sujeto de la acción una nueva mediación en el camino del retorno hacia el sí mismo.

Ricoeur distingue entre ética y moral, si bien los dos términos, uno del griego y otro del latín, se refieren a la idea intuitiva de costumbres, con la doble connotación de lo que es estimado como bueno y de los que se impone como obligatorio: " Por convención reservaré el término de ética para la intencionalidad de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de normas caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción" (Ricoeur, 1996, pág. 174).

Ricoeur destaca en la distinción entre objetivo y norma la oposición entre la herencia aristotélica: ética teleológica,

y la kantiana: ética deontológica, de obligación de la norma; y plantea la primacía de la ética sobre la moral; la necesidad para el objetivo ético de pasar por el taniz de la norma; y la legitimidad de recurrir al objetivo ético en situaciones prácticas.

La articulación entre objetivo teleológico y momento deontológico, percibida en el nivel de los predicados aplicados a la acción (predicado bueno, predicado obligatorio), encuentra su réplica en el plano de la designación de sí: Corresponde al objetivo ético la estima de sí, y al momento deontológico el respeto de sí. Este último es el aspecto que reviste la estima de sí, bajo la norma, y que predomina en el caso de que ninguna norma segura ofrezca una guía clara para el ejercicio del respeto. "Así, estima de sí y respeto de sí representarán conjuntamente los estadios más avanzados de este crecimiento, que es, al mismo tiempo, un despliegue de su ipseidad" (Ricoeur, 1996, pág. 175).

La concepción teleológica, que caracteriza a la ética, enlazaría de forma directa con la teoría de la acción prolongada por la de la narración. El punto de vista teleológico se expresa en valoraciones o estimaciones aplicadas inmediatamente a la acción. Los predicados deónticos en cambio, propios de una moral del deber, se imponen desde el exterior al agente de la acción, en forma de una restricción, llamada moral. Según Ricoeur, esto no implica una oposición entre deber - ser y ser, ya que el punto de vista deontológico estaría subordinado a la perspectiva teleológica y la complementa.

La primacía de la ética sobre la moral, es decir de la intencionalidad sobre la norma, no significa según Ricoeur dejar de lado la reflexión cognitiva por el predominio de los buenos sentimientos, sino más bien luego de un trabajo reflexivo dar a la norma moral su justo lugar.

Ricoeur llama "...intencionalidad ética" a la intencionalidad de la vida buena" con y para otro en instituciones justas" (1996, pág. 176). Surge así, un polo yo, un polo tú y un polo él (neutro), que tomados en conjunto constituyen el triángulo base de la ética. A estos tres polos los denomina fundamentos de la ética. El tercer polo prepara la idea de ley, que hará pasar de la ética a la moral.

El "yo" de la ética. Intencionalidad de la vida buena.

El objetivo mismo de la intencionalidad ética es "la vida buena", la acción que no tiene fin externo a ella misma, sólo el fin de la buena práctica.

El contenido de la vida buena es para cada persona, sus ideales, sus sueños, sus realizaciones, en relación a las cuales se considera una vida como más o menos realizada. Se lleva a cabo en forma permanente un trabajo de interpretación de la acción y de sí mismo, en una búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para nuestras vidas, y las elecciones particulares conducentes a las decisiones más importantes de nuestra existencia. Estas se integran en planes o proyectos de vida, los que rigen nuestras prácticas, con un sentido de realización personal.

Ricoeur llama planes de vida a las vastas unidades prácticas que designamos como vida profesional, vida de familia, vida de tiempo libre, vida social, vida política, que toman forma - móvil y revocable - gracias a un movimiento de vaivén entre los ideales más o menos lejanos, y el peso de las ventajas y de los inconvenientes de la elección de tal plan de vida en el plano de las prácticas.

Los planes de vida constituyen la zona media de intercambio entre la indeterminación de los ideales rectores y la determinación de las prácticas. *"El campo práctico parece sometido así a un doble principio de determinación que lo acerca a la comprensión hermenéutica de un texto por el intercambio entre todo y parte (Ricoeur, 1996, pág. 159-160).*

La teoría narrativa toma en cuenta este grado más elevado de integración de las acciones en proyectos globales. Es aquí donde interviene la interpretación. La acción aparece como texto que el agente interpreta, e interpretar este texto es para él interpretarse a sí mismo. Se intenta articular los planes de vida entre sí, según lo mejor, lo más adecuado para el conjunto, de acuerdo a una meta, la que da unidad a los planes de vida: la actualización del potencial del hombre.

En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí. Esta da lugar a la controversia, a la contestación, a la rivalidad, es decir al conflicto de las interpretaciones en el ejercicio del juicio práctico. La adecuación de la interpretación se da con la experiencia de la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus actos, se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien.

Este polo yo de la ética, es la libertad en primera persona que se pone a sí misma, y que sólo puede atestiguararse mediante obras en las cuales se hace objetiva. Como esta libertad no puede verse ni saberse, sólo es posible creer en ella: *"Ponerme libre significa creerme libre"* (Ricoeur, 1984, pág. 74).

Se parte de la creencia que el yo puede iniciar acciones en el mundo. Mediante el acto grave de posición de libertad, la persona se arranca al curso de las cosas, a la naturaleza y a sus leyes, a la vida misma y a sus necesidades. La libertad se pone como lo otro de la naturaleza, y esta oposición entre poder ser y ser dado, entre hacer y lo hecho, es una oposición anterior a la oposición kantiana entre ley física y ley moral. La creencia del yo puedo sólo puede ser justificada por el recorrido entero de una vida, por el paso a través de oficios, roles sociales, instituciones, obras, por una política.

Así, la causalidad de la libertad se descubre en sus obras, por lo que debe atestiguar en la acción. "Podemos desde ahora llamar ética esta odisea de la libertad a través del mundo de las obras, ese viaje de la creencia ciega (del "yo puedo") a la historia real (del "yo hago"). (Ricoeur, 1984, pág. 75).

En este nivel no aparece aún la ley, sino más bien una tarea. No se trata de una interdicción, pero aparece el primer elemento negativo: la inadecuación sentida por cada uno, entre su deseo de ser y toda efectuación.

Ricoeur denomina falibilidad a esta separación entre la aspiración y la realización. La aspiración es infinita y la efectuación es siempre finita, por lo que este reconocimiento de inadecuación, de desigualdad de sí a sí mismo, tiñe de tristeza la alegría inicial de la atestiguación originaria.

El "tú" de la ética. Intencionalidad de la vida buena, con y para otro.

El segundo objetivo ético, de una verdadera vida con y para el otro, se encadena a la de la vida buena a través de la solicitud por el prójimo y la justicia para cada hombre. La autonomía del sí, esta íntimamente unida a la solicitud por el otro.

El concepto de sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra "...Al "como" quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación -sí mismo semejante a otro- sino de una implicación: sí mismo en cuanto...otro" (Ricoeur, 1996, pág. XIV).

El sí es sujeto de discurso, de acción, de relato, de compromiso ético. El sí tiene la capacidad de acogida, de discernimiento y de reconocimiento del otro, que resulta de

una estructura reflexiva. La apertura del sí mismo hacia el otro, se constituye por la interiorización de la voz del otro en el mismo, a través de la comunicación lingüística, de la reciprocidad, atestiguada por el intercambio de pronombres personales.

Ricoeur plantea que el movimiento del Mismo hacia el Otro y del Otro hacia el Mismo, son dialécticamente complementarios: "Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la conminación. La asignación a responsabilidad, según la segunda dimensión, remite al poder de autodesignación, transferido, según la primera dimensión, a toda tercera persona supuestamente capaz de decir "yo" (1996, pág. 379).

Hallarse interpelado en segunda persona, en el centro del optativo de vivir bien, después de la búsqueda de la elección apropiada a la situación, es según Ricoeur: "...reconocerse conminado a vivir bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo" (1996, pág. 393). Hay una unidad profunda de la atestación de sí y de la conminación venida del otro. Así, la conminación por el otro es solidaria de la atestación de sí, en tanto otro interiorizado.

La solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí, sino que despliega su dimensión dialogal. La estima de sí y la solicitud no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra.

El sí es digno de estima por sus capacidades, de evaluar sus acciones y fines, de evaluarse a sí mismo, y estimarse como bueno. Es la capacidad en el plano ético, de poder juzgar. El otro tiene una función mediadora en el trayecto de la capacidad a la efectuación, a través de la reciprocidad.

El sí requiere al otro, por la falta o carencia que obedece a la relación misma del sí con su propia existencia. Así, la solicitud tiene un estatuto más fundamental que la obediencia al deber: "Este estatuto es el de una espontaneidad benévola, íntimamente ligada a la estima de sí dentro del objetivo de la vida buena" (Ricoeur, 1996, pág. 197-198). Desde esta espontaneidad benévola, el recibir se iguala con el dar, dándose un reconocimiento por el sí, de la autoridad que ordena actuar por la justicia. Bajo la obligación, se encontraría un sentido ético, que va más allá de las normas.

Los sentimientos considerados como afectos, incorporados en el curso de la motivación, tienen una parte importante en la solicitud. Así, Ricoeur destaca que el sufrimiento del otro,

y la conminación moral nacida del otro, produce en el sí sentimientos dirigidos espontáneamente hacia otro: "Es esta unión íntima entre objetivo ético de la solicitud y la carne afectiva de los sentimientos lo que me ha parecido justificar la elección del término "solicitud"" (1996, pág. 199-200).

Se asume una responsabilidad, en términos afectivos, una simpatía, por el otro que nos conmina o que sufre. Se produce una igualación, en que el sí cuya integridad esta amenazada, recibe de otro su simpatía, que a la vez lo afecta. Según Ricoeur esta es la prueba suprema de la solicitud, ya que la desigualdad de poder es compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio.

A la estima de sí, como momento reflexivo del deseo de la vida buena, la solicitud agrega la necesidad del otro para suplir las carencias del sí. Así, "...por repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe a sí mismo como un otro entre los otros" (Ricoeur, 1996, pág. 200-201).

Ricoeur destaca que el polo yo, de la libertad en primera persona, requiere la posición dialógica del tú, de la libertad en segunda persona: "Se entra verdaderamente en el plano de la ética cuando a la afirmación por sí misma de la libertad se agrega la voluntad de que la libertad del otro sea. Yo quiero que tu libertad sea. Si el primer acto era un acto de arranque, el segundo es un acto de desligamiento. Quiero romper los lazos que encierran al otro. Entre esos dos actos no hay ninguna precedencia, sino más bien una absoluta reciprocidad" (1984, Pág. 75).

Ricoeur agrega que creer en la libertad del sí, es creer en la libertad del otro, con lo que se desea ayudarlo a efectuarse y a ser ayudado por ella. Se espera el auxilio de los otros y los otros esperan un gesto responsable del sí. Es gracias al requerimiento del otro, que el sí mismo se vuelve capaz de responsabilidad.

En primer lugar hay una reversibilidad absoluta de las funciones entre el yo y el tu: "A este respecto, es ejemplar el intercambio de los pronombres personales; cuando digo "tú" a otro, él entiende "yo". (Ricoeur, 1996, pág. 201).

El elemento de insustituibilidad considera a las personas que desempeñan las funciones en el discurso y que mantienen su lugar en primera persona, aún cuando capaces en imaginación y simpatía de colocarse en el lugar del otro.

Los agentes y receptores de una acción, en relaciones de intercambio, conjugan reversibilidad de las funciones e

insustituibilidad de las personas.

La solicitud añade la dimensión de valor que hace que cada persona sea irremplazable en nuestro afecto y en nuestra estima. A la vez, yo soy irremplazable, en primer lugar para el otro, con la que la solicitud responde en forma espontánea a la estima del otro por mí mismo.

Por último, Ricoeur agrega el elemento de la similitud, como patrimonio de todas las formas inicialmente desiguales del vínculo entre sí mismo y el otro: *"La similitud es fruto del intercambio entre estima de sí y solicitud por el otro. Este intercambio permite decir que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro como a mí mismo"*. (1996, pág.201-202).

Es el reconocimiento a la autonomía del sí y del otro, de la capacidad de cada uno de comenzar algo en el mundo, de actuar racionalmente, de jerarquizar sus preferencias, de estimar los fines de sus acciones. La norma del respeto a las personas permanece unida a la estructura dialogal del objetivo ético, es decir a la solicitud: *"...el respeto debido a las personas está en el plano moral, en la misma relación con la autonomía que la solicitud lo está con el objetivo de la vida buena en el plano ético"*. (Ricoeur, 1996, pág.232).

La tarea ética es que la libertad del otro sea semejante a la mía. El requerimiento del otro es totalmente afirmativo. Sin embargo se esboza un nuevo momento negativo; ya no la inadecuación de uno consigo mismo, si no la oposición de una libertad a la otra, el confrontamiento en la esfera de la acción: *"Todo lo negativo de la interdicción procede de la positividad del reconocimiento, mediante el cual dos libertades quieren volverse análogas la una a la otra mediante la acción responsable"* (Ricoeur, 1984, pág. 76).

Según Ricoeur, con este momento negativo, se llega a lo que hay de más primitivo en la experiencia del mal: la muerte: *"La tarea de volverse libre está contrariada originalmente por el mal primordial de la muerte de la libertad"* (1984, pág. 77).

El "el" de la ética. Intencionalidad de la vida buena, con y para otro, en instituciones justas.

En el entrecruzamiento de las pretensiones del querer ser, en el intercambio de las posiciones afirmativas de libertad, es necesaria la mediación de un término neutro. El término neutro interviene como mediador en la relación intersubjetiva entre posiciones de libertad, rol que es dado a la regla.

Entre los polos del yo y el tu, surge el polo "él" de la ética, representado en el lenguaje por términos neutros tales como causas a defender, ideal a realizar, obra que hacer, valores tales como justicia e igualdad (Ricoeur, 1984).

Ricoeur plantea que en la noción misma del otro está implicado que el objetivo del vivir-bien incluya el sentido de la justicia. El bien-vivir no se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a la vida de las instituciones. Por consiguiente la justicia presenta rasgos éticos que no están incluidos en la solicitud, esencialmente una exigencia de igualdad. Ricoeur considera a la institución como punto de aplicación de la justicia, y la igualdad como contenido ético del sentido de la justicia; de lo cual resulta una determinación nueva del sí mismo, la del cada uno: a cada cual su derecho.

Ricoeur entiende por institución la estructura del vivir juntos de una comunidad histórica (pueblo, nación, región) que se caracteriza por costumbres comunes, por una referencia común entre las personas, que no se refiere a reglas coaccionantes, y que aún no representa una ley.

Ricoeur subraya la primacía ética el vivir juntos sobre las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a las organizaciones políticas, señalando junto con Hannah Arendt, la diferencia entre el poder - en - común de la dominación. Para Arendt el poder corresponde a la aptitud del hombre para obrar bien de forma concertada, por lo cual el poder no es una propiedad individual, sino que pertenece al grupo. Así, el poder se relaciona con las nociones de pluralidad y de concertación.

Mediante la idea de pluralidad se sugiere la extensión de las relaciones interhumanas a todos los que el cara a cara entre el "Yo" y el "tú" deja fuera como terceros. El tercero es...incluido por la pluralidad constitutiva del poder. Así, se impone un límite a cualquier intento de reconstruir el vínculo social sólo sobre la base de una relación dialogal estrictamente diádica. La pluralidad incluye terceros que nunca serán rostros" (Ricoeur, 1996, pág. 204).

El poder, en cuanto querer obrar y vivir juntos aporta al objetivo ético, el punto de aplicación de su indispensable tercera dimensión: la justicia, la cual requiere como núcleo básico la igualdad.

Para Ricoeur, "La igualdad, cualquiera sea el modo como la maticemos es a la vida de la instituciones lo que la

solicitud es a las relaciones interpersonales. La solicitud da como compañero del sí un otro que es un rostro...La igualdad le da como compañero otro que es cada uno (1996, pág. 212).

El sentido de la justicia no cercena nada a la solicitud; la supone, en la medida en que considera a las personas como irreemplazables. Más bien acrecienta la solicitud, en cuanto que el campo de aplicación de la igualdad es toda la humanidad.

Ricoeur integra así, en cada proyecto ético, en el proyecto de libertad de cada una de las personas, los elementos valoricos dados por la cultura en la cual las personas están inmersas. Cada proyecto individual surge en una situación que ya está éticamente marcada por preferencias y valorizaciones, que se encuentran al despertar a la vida consciente: "Toda nueva praxis se inserta en una praxis colectiva marcada por sedimentaciones de obras anteriores depositadas por la acción de nuestros predecesores" (Ricoeur, 1984, pág. 77).

En el reconocimiento mutuo entre el yo y el tu se incorporan los elementos afectivos de las relaciones interpersonales, la estima del sí y del otro como al sí mismo. En el reconocimiento del "el", se extiende este reconocimiento hacia la incorporación de la tradición en la constitución del sí mismo. Esta tradición ha dejado huellas en el lenguaje, en los textos escritos, en las obras, de modo que cada persona entra en una conversación que lo ha precedido, a la cual contribuye en un tiempo determinado, y que continuará más adelante con otros.

Así, la regla tiene un carácter histórico, la persona nunca esta en el comienzo y toma conciencia de ella en forma posterior a toda nueva elección. Incluso no sería posible definir ni reconocer conscientemente todo el trasfondo institucional que media entre las personas. Debido a este carácter no generable de la regla Ricoeur la llama institución.

La regla es interiorizada por las personas, que tienen la posibilidad de reinterpretarla o de asumirla como propia, con lo cual se inscribe según Ricoeur en la noción de regla la referencia a una posición de libertad en primera o en segunda persona.

Surge aquí, un tercer elemento en conflicto, cuando el proyecto de libertad mío o del otro, entran en contradicción entre sí o con la institución. Esto puede llevar a un rechazo de las reglas, y estar por tanto en contraposición con la

institución. Se requiere aquí el paso de la ética a la moral.

La necesidad que tiene la ética de asumir los rasgos de la moral emana del mal, de la inescrutable condición del libre albedrío. "Porque hay el mal, el objetivo de la "vida buena" debe asumir la prueba de la obligación moral, que podríamos reescribir en los siguientes términos: "Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que no sea lo que no debería ser, a saber, el mal" (Ricoeur, 1996, Pág. 231).

De la intención ética a la ley moral.

Ricoeur afirma que es necesario someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma moral. Se requiere la verificación de la intencionalidad ética a través del reconocimiento de la ley, un momento que da posibilidad a que varias libertades puedan coexistir: el reconocimiento e incorporación de la noción de justicia en las acciones: Que tu libertad valga tanto como la mía. Esto es la valoración de las acciones que satisfagan esta exigencia.

El paso de la ética a la moral es el reconocimiento del deber moral. Se impone el debe, como ley moral extraña al proyecto de libertad del sí mismo, e incluso a la intención de reconocimiento de la libertad del otro. El reconocimiento mutuo se da en un contexto institucional que nos permite convivir en conjunto; dándose el paso de la intención ética a la obligación, vale decir a la imposición de la ley.

El concepto de ley constituye el momento terminal en la constitución del sentido ético: "La ley agrega el factor absolutamente anónimo de una exigencia de universalización" (Ricoeur, 1984, pág. 84). Ricoeur se reencuentra con Kant: querer que la máxima de mi acción sea una ley universal. Kant deja a la libertad individual la capacidad de decidir, dejando abierto el campo de las acciones capaces de satisfacer el criterio de universalización.

Ricoeur (1984) plantea que la ley moral como criterio para evaluar las acciones morales es irreemplazable. ¿Puedo querer que todo el mundo tenga lo mismo? Mediante esta pregunta se pone a prueba el propio deseo. ¿Puede valer como ley para todos? No hay contenido en esta pregunta, de modo que el formalismo kantiano es muy liberador. No dice que hacer ni que no hacer, sino que indica que la persona examine la capacidad de universalización de su máxima; sin entregar el contenido de las acciones, el cual se aprende a través de la práctica de la vida, por la experiencia ética adquirida en todas sus dimensiones.

Ricoeur intenta reencontrar en la constitución de la noción de valor la relación triangular sobre la que se funda la intención ética. En la palabra valor se incluye el significado de evaluar, que se remite a preferir. La preferencia es atributo de un ser de voluntad y de libertad; sólo quien puede ponerse como autor de sus actos, como agente moral, puede jerarquizar sus preferencias.

Tenemos una primera preferencia a una posición de libertad en primera persona que pone en juego el juicio moral, inseparable de la voluntad de cada uno de efectuar su propia libertad, de inscribirla en actos y obras que podrán ser juzgadas por otros. La persona valora, evalúa, prefiere, jerarquiza los valores que interioriza, como resultado de un acto libre. La referencia a la evaluación por otro, eleva lo valioso por encima de lo simplemente preferible.

El *él* de la regla, que siempre ha estado ahí, como la inscripción del valor en una historia cultural de las costumbres, se presenta como mediación entre la evaluación en primera persona y reconocimiento en segunda persona. Así, los valores se presentan como patrones de medida que trascienden las evaluaciones individuales, pero que a su vez están ligados tanto a las preferencias y evaluaciones de las personas individuales, como a la historia de las costumbres.

De este modo, según Ricoeur, la justicia es un instituyente-instituido, que posibilita la coexistencia de varias libertades: "...si yo quiero que tu libertad sea, la justicia es el esquema de acciones a cumplir para que sea institucionalmente posible la comunicación, o mejor, la comunidad, incluso la comunión de las libertades... Justicia quiere decir que tu libertad valga tanto como la mía. El valor es la marca de excelencia de las acciones que satisfacen esta exigencia" (Ricoeur, 1984, pág. 80-81).

La acción de valor tiene un carácter mixto: es una noción de compromiso entre el deseo de libertad de las conciencias singulares en su movimiento de reconocimiento mutuo, y las situaciones ya calificadas éticamente. Es por esto que existe una historia de los valores que sobrepasa a los individuos tomados de uno a uno.

Sin embargo, la historia social de los valores tiene que inscribirse en el proyecto de libertad de cada persona y permitir su proceso de efectuación. El valor-justicia es la regla socializada siempre en tensión con el juicio moral.

La conciencia moral individual interiorizada aparece como

capaz de incorporar los imperativos morales como parte de una voluntad sensata normada, que manda a una voluntad arbitraria inclinada hacia el deseo. La persona está consigo mismo en una relación de mandamiento y obediencia.

En este sentido Ricoeur destaca la primacía de la intención ética sobre la moral, colocando el imperativo de la ley moral como interiorizado en la conciencia moral. El imperativo se dirige a la persona como una voz de la conciencia.

Se produce así, un estado de escisión que resulta de la trascendencia de los valores con relación a nuestros deseos no conformes, y por tanto desviantes. A lo no preferible se le da entonces un sentido negativo. Se introduce en el camino de efectuación de la libertad y del reconocimiento de las libertades, este volverse de la regla contra un aspecto del sí mismo llamado deseo.

Se perfila aquí un nuevo momento negativo en relación a lo antes denominado el sentimiento de inadecuación de sí consigo mismo, o aun el sentimiento de no reconocimiento, de conflicto y de muerte: se trata de un verdadero fenómeno de escisión. Para el ser escindido, dividido entre un preferible objetivado y un deseo cerrado sobre su interés egoísta, la regla se presenta como norma. Se impone el debe, como culminación de lo neutro en tanto regla extraña al proyecto de libertad personal y a la intención de reconocimiento de la libertad del otro. *"Aquí queda postergado el origen de la ética en la libertad en primera y segunda persona y comienza entonces la severidad de la moral"* (Ricoeur, 1984, pág. 82).

La respuesta a la pregunta formulada anteriormente en relación a "porqué querer que todo el mundo tenga lo mismo", se encontraría en la organización de una identidad ética que se construye a través de un proceso solidario.

Solidaridad.

Así, en relación a la solidaridad, podría afirmar que ésta aparece en Ricoeur, por un lado como una incorporación de los aspectos afectivos en la relación dialógica entre el sí mismo y el otro (en su dimensión interpersonal e institucional), y por otro lado al reconocimiento cognitivo de la pluralidad de las personas implícita en la regla de universalización. De este modo el juicio moral aparece como una integración en la persona de elementos afectivos, sociales y cognitivos. Estos aspectos se organizan e integran en la noción de identidad ética.

La solidaridad surge como un sentimiento de simpatía hacia el

otro, a través del reconocimiento del sí mismo como un otro entre los otros. Así, la solidaridad constituye el primer paso en la organización de la identidad: desde la estima de sí, al reconocimiento del otro y a la preferencia por valores universales. De este modo se incorpora el sentido ético a la identidad moral y se afirma la autonomía personal.

Ricoeur destaca que el respeto debido a las personas constituye un principio moral incorporado a la autonomía del sí y que despliega en el plano de la obligación, de la regla, su estructura dialogal implícita. Así, la autonomía solidaria y dependiente de la regla de justicia y de la reciprocidad no puede ser una autonomía autosuficiente. La responsabilidad del juicio propio incorpora la idea de justicia dada desde el otro y desde las instituciones.

Desde esta perspectiva, el no construir la identidad desde la solidaridad, no posibilita la integración del sentido ético en la identidad personal. Según Ricoeur en el proyecto ético de cada persona, si la afirmación de la libertad propia se pone como prioritaria a la libertad del otro, o de la institución, la persona queda sumida en una posición narcisística, dado que no ha logrado interiorizar como parte del sí mismo los modelos reales e ideales de su historia y cultura.

Según Ricoeur (1970) el narcisismo afecta la relación del individuo con la realidad, ya que la atención hacia sí mismo es desatención hacia el otro. El reforzamiento indirecto del narcisismo es la incapacidad de desprendernos a nosotros mismos en la consideración del mundo, lo que se refleja en una falta de disponibilidad para con el otro, y es un obstáculo a la creatividad y el descubrimiento.

Más aun, en el narcisismo se está tan encerrado en sí, que no es posible lograr la interiorización de las reglas, ya que esto implicaría en primer lugar el reconocimiento del otro, y de los otros, el reconocimiento de la necesidad de la objetivación, por la cual el individuo renuncia a sus necesidades, subordinándolas a la ley moral.

Para salir del sí mismo egocéntrico y superar el narcisismo, es necesario además el reconocimiento del otro, la preocupación por el otro, denominada por Ricoeur "solicitud", y la incorporación de la regla moral, con el reconocimiento de ser partes de la humanidad.

Ricoeur, nos muestra el camino de superación del narcisismo a través de los fundamentos éticos: al llevar la libertad personal a la acción y lograr la realización de las

aspiraciones, junto con el reconocimiento del inevitable sentimiento de indecuación entre el deseo de ser y la efectuación; al reflejarse y reconocer un tú, identificándose con el otro y responsabilizándose por el otro; y por último interiorizando la regla, luego de un proceso de reflexión y reinterpretación.

La socialización de los individuos, se enmarca de este modo en un proyecto colectivo, en el cual es necesario dar curso a la efectuación de la libertad en primera persona y al reconocimiento de la libertad de la segunda persona, las cuales se dan en una institución ética que el yo y el tú no han comenzado.

La educación según Ricoeur, consiste en gran parte en inscribir el proyecto de libertad individual en la historia común de los valores, y a la vez en forma inversa ésta historia social de los valores, tiene que poder inscribirse en el proyecto de libertad de cada uno, y posibilitar su trayecto de efectuación.

2. Hannah Arendt: Identidad y Solidaridad.

Hannah Arendt integra la solidaridad en la condición humana de la pluralidad, lo que permite al hombre confirmar su identidad a través del intercambio con otros y de su incorporación en la cultura. La identidad autónoma y solidaria, se despliega en la acción y en las obras, y forma parte de la historia del hombre.

Arendt destaca al ser humano activo en su proceso de desarrollo, enfatizando el sí mismo como un proceso que se adquiere a partir de la reflexividad de la voluntad. La volición modela al sí mismo en un yo perdurable, que dirige los actos concretos de volición.

a) Identidad narrativa y la condición humana de la pluralidad: Discurso y acción.

En forma similar a Ricoeur, Arendt sostiene en su obra que es a través de las historias contadas como el protagonista de las acciones -quién las realiza- se identifica, se reconoce y recibe una identidad narrativa. Es en el relato, a través de la objetivación lingüística, que el actor descubre el significado de lo realizado por el mismo.

La identidad así obtenida por el agente es una identidad frágil, ya que esta en constante reformulación a través de la acción, en constante renovación.

Arendt (1995, 1998) se refiere al elemento central de la condición humana, la vida activa, que se despliega en distintos tipos de actividades fundamentales, las que corresponden a las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra: labor, trabajo y acción. La vida humana activa está enraizada en un mundo de hombres y de cosas realizadas por éstos, sin los cuales no sería posible. Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho que los hombres viven juntos.

Labor es la actividad que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, siendo la condición humana de la labor la vida misma.

El trabajo crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano. El hombre utiliza los materiales naturales para producir objetos duraderos, proporcionando un artificial mundo de cosas, distintas de las circunstancias naturales. La condición humana del trabajo es la mundanidad.

La acción es la actividad cuyo fin es organizar la vida en común de muchos seres humanos de modo de asegurar la paz: "La acción, única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia, corresponde a la condición humana de la pluralidad, al hecho que los hombres, no el Hombre, vivan en la tierra y habiten el mundo...La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá" (Arendt, 1998, pág. 22).

A través de la acción el hombre desarrolla la capacidad que le es propia, la capacidad de ser libre. La libertad de Hannah Arendt no es mera capacidad de elección, sino capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo.

En el concepto de acción se destacan tres rasgos: el hecho de la pluralidad humana, la naturaleza simbólica de las relaciones humanas y el hecho de la natalidad como la capacidad de los hombres para empezar algo nuevo en el mundo.

Manuel Cruz (en la introducción a La condición humana de Arendt, 1998) se refiere a estas características como: la intersubjetividad, el lenguaje y la voluntad libre del agente.

Arendt en su texto "Between Past and Future", en el capítulo acerca de ¿Qué es la libertad?, resalta la necesidad de experimentar en primer lugar la libertad de acción en la

realidad como una condición necesaria para conocer la libertad interna personal: "Así, a pesar de la gran influencia que el concepto de una libertad interna, no política, ha ejercido sobre la tradición del pensamiento, parece seguro decir que el hombre no sabría nada de la libertad interior si no hubiera experimentado primero una condición de ser libre como una realidad mundana tangible. Primero somos conscientes de la libertad o su opuesto en nuestro intercambio con otros, no en el encuentro con nosotros mismos" (1993, pág. 148, traducción personal).

La libertad requiere la compañía de otros hombres, igualmente libres, en un espacio público compartido, en el cual los hombres puedan insertarse a sí mismos a través de la palabra y el acto.

Con la palabra y la acción los hombres se insertan en el mundo humano, lo cual corresponde a un segundo nacimiento, en el que la persona confirma y asume su apariencia física original: "Dado que a través del nacimiento hemos entrado en el Ser, compartimos con las otras entidades la cualidad de la alteridad (Otherness), un aspecto importante de la pluralidad que hace que sólo nos podamos definir por la distinción... Sin embargo, sólo el hombre puede expresar la alteridad y la individualidad, sólo él puede distinguirse y comunicarse a sí mismo... En el hombre, la alteridad y la distinción devienen unicidad." (Arendt, 1995, pág. 103).

Así, la pluralidad humana, condición básica del discurso y de la acción, tienen el doble carácter de igualdad y distinción, siendo el hombre capaz de expresar su propio yo a través de ellas. Esta apariencia diferenciada de la mera existencia corporal, se basa en la iniciativa, la que se expresa en la acción, y surge como impulso desde el comienzo, como una respuesta al mundo al que las personas respondemos comenzando algo nuevo por nuestra propia iniciativa: "Con la creación del hombre, el principio del comienzo entró en el propio mundo, que, claro está, no es más que otra forma de decir que el principio de la libertad se creó al crearse al hombre, no antes". (Arendt, 1998, pág. 201).

Para Arendt el hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que puede esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo improbable. Esto, debido a que cada hombre es único, de modo que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo.

A todo recién llegado se plantea la pregunta de "Quién eres tú?" Se pregunta por quién es el agente, el autor, por quién hizo algo, encontrándose la respuesta implícita tanto en sus

palabras como en sus actos. El actor se identifica a través de la palabra hablada, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer.

"Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano...El descubrimiento de "quién" en contradistinción al "qué" es alguien -sus cualidades, dotes, talentos y defectos que exhibe u oculta- está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace". (Arendt, 1998, pág. 203).

Según Arendt, cuando queremos decir "quién" es ese alguien, pensamos también en decir "qué" es ese alguien, y podemos describir cualidades que ese alguien comparte con otros como él: se describe un "carácter", con lo que se nos escapa su específica unicidad.

Arendt especifica que el carácter, a diferencia de la apariencia corporal, los talentos o las habilidades, no está dado al sí mismo desde el nacimiento, sino que la persona es consciente que puede ser diferente de lo que es, y tiende a asegurarse un yo mismo a través de las obras y acciones.

La identidad de la persona se revela a través del discurso y la acción cuando las personas están con otras, en pura contigüidad humana. La acción requiere el intercambio humano para que el agente pueda revelarse a través de ella, en un espacio público compartido.

La persona se descubre a sí misma cuando se revela en la palabra y la acción. La revelación del agente en el acto es lo que da a la acción su carácter específico. La acción requiere un nombre, un "quién" unido a ella para tener significado y a la vez un otro, frente al cual se es responsable de la acción.

La acción y el discurso que se da entre los hombres, a los que se dirigen, y revelan al agente, se dan a la vez en una trama ya existente de relaciones humanas, la que está entretrejida por los actos y las palabras de innumerables personas, tanto vivas como muertas.

Arendt plantea que a pesar de que todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, y comienza así la historia de su propia vida, nadie es su autor o su productor: "Y, sin embargo, es precisamente en estas historias donde el significado real de una vida humana se revela finalmente. El hecho de que toda vida individual entre el nacimiento y la muerte, pueda a la larga

ser relatada como una narración con comienzo y fin es la condición prepolítica y prehistórica de la historia, la gran narración sin comienzo ni fin...La historia real en la que estamos comprometidos mientras vivimos no tiene ningún autor visible o invisible, porque no está fabricada" (Arendt, 1995, pág. 105).

En la acción y el discurso la persona revela su yo, sin siquiera conocerse a sí mismo. La persona se expone en la voluntad de actuar y hablar, de insertar su yo en el mundo, a pesar de no conocer totalmente las consecuencias de sus acciones en el mundo. Ya que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros hombres que actúan, nunca es sólo un agente, sino que siempre es al mismo tiempo un paciente. Las acciones de los hombres tienen consecuencias ilimitadas, ya que todo proceso es causa de nuevos procesos y reacciones en cadena.

Los procesos de la acción se caracterizan por ser impredecibles, y a la vez irreversibles. El autor no puede deshacer la acción, aun cuando no le guste o cuando las consecuencias sean desastrosas.

La única opción que plantea Arendt al problema de la irreversibilidad de la acción humana, es la facultad de perdonar, y el remedio a la impredecibilidad es la facultad de hacer y mantener promesas: "Ambos remedios van juntos: el perdón está ligado al pasado y sirve para deshacer lo que se ha hecho; mientras que atarse a través de promesas sirve para establecer en el océano de inseguridad del futuro islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la durabilidad de cualquier tipo, sería posible en las relaciones entre los hombres" (Arendt, 1995, pág. 106).

Se requiere de la esfera pública, con la presencia de los demás, quienes confirman la identidad entre el que promete y el que cumple. La pluralidad inherente a la presencia de otros y a la acción, posibilita al hombre el perdón y la promesa que lo liga a los otros: "...el perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad y no tienen otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo...el código deducido de las facultades de perdonar y prometer, se basan en la presencia de los demás." (Arendt, 1998, pág. 257).

El estar atados a las promesas hace que los seres humanos seamos capaces de lograr el grado de identidad y continuidad que conjuntamente producen la persona acerca de la cual se puede contar una historia.

La identidad humana que acompaña a los hombres durante toda su vida, tiene el sentido de permanecer en el tiempo. Refleja estados o actividades que no cambian la cualidad de la persona en diferentes momentos vitales, pero que sólo aparece y es visible a los otros.

Arendt denomina identidad subjetiva, a la identidad que se logra por la sujeción a las promesas, distinguiéndola así, de la identidad objetiva, que está ligada a los objetos, y que surge del confrontarse a la mismidad del mundo a través del trabajo. En este sentido, perdonar y hacer promesas, protege al hombre del desamparo y de la soledad, y son como mecanismos de control establecidos en la facultad de iniciar procesos nuevos y sin fin.

Esta incambiable identidad de la persona, que se revela intangible en el acto y el discurso, sólo se hace tangible en la historia de la vida del actor y del orador; pero que sólo puede hacerse palpable cuando la vida ha terminado, y la historia puede ser narrada.

La vida de los hombres en común asegura que la acción y la palabra, las actividades humanas más intangibles y efímeras, poseen una permanente cualidad propia debido a que crean su propia memoria, y se convierten así en imperecederas a través de su resultado: los actos e historias.

Para Arendt los hombres requieren de un espacio público compartido para aparecer y estar juntos, a través de la acción y el discurso, lo cual posibilita establecer la realidad del yo de uno, de su propia identidad, y la realidad del mundo.

El hombre requiere no sólo de sus sentidos para conocer la realidad, sino que requiere el sentido común, para dejar de estar atrapado en sí mismo. La excesiva concentración del hombre en el trabajo, o en la intimidad de la vida privada hace que las personas se deshumanicen, perdiendo el sentido común. Por otro lado, se pierde a la vez, el conocimiento de la individualidad e identidad.

Arendt señala que la identidad que prevalece en una sociedad basada en la labor y el consumo y expresada en su conformidad, esta relacionada con la experiencia somática de laborar juntos, en la cual las personas se sienten unidas como uno sólo. El hombre se libera del proceso de la vida, a través de la capacidad humana de hacer, de fabricar y producir. Sin embargo requiere de la capacidad de actuar y de la palabra para producir historias con significado, y así develar su propia identidad y con ello la capacidad de iniciar algo nuevo en el mundo.

Así, la necesidad de autonomía del joven, no sólo es libertad de elección, sino que también libertad de acción. El joven requiere y busca espacios de opinión, de acción en la realidad. La no satisfacción de esta necesidad básica para el desarrollo de la identidad, puede llevar a centrarse excesivamente en la satisfacción de las necesidades vitales, correspondientes al proceso biológico del cuerpo humano, abandonando la posibilidad de actuar, como una negación de la condición humana esencial.

Asimismo, el joven requiere el despliegue de la condición humana de la mundanidad, la que se alcanza a través de la actividad del trabajo. La exploración del trabajo, la realización de obras que permanecen, permite al ser humano sentirse parte y responsable del mundo en el cual se está insertando.

En la construcción de la identidad de la persona, es necesario no sólo el despliegue de la acción, sino también la integración del pasado a través de la tradición, y la proyección a futuro a través de la esperanza de realización personal.

Así, Arendt plantea que la educación debe dar a los niños y jóvenes la posibilidad de crear e iniciar, en conjunto con los adultos, dándoles la posibilidad de incorporar en su identidad las identificaciones con modelos adultos consistentes y significativos, y a la vez las identificaciones con la tradición y con la historia.

Arendt (1993) en "Between Past and Future", en su ensayo sobre la educación, destaca la natalidad como la esencia de la educación, el hecho de que los seres humanos nacen al mundo, y destaca: "El rol jugado por la educación en todas las utopías políticas desde los tiempos antiguos hacia delante, muestra lo natural que parece iniciar un nuevo mundo con aquellos que son por nacimiento y naturaleza nuevos. En relación a la política, esto implica por supuesto un serio error: en vez de juntarse con los iguales para asumir el esfuerzo de persuasión y correr el riesgo del fracaso, hay una intervención dictatorial, basada en la absoluta superioridad del adulto, y en intento de producir lo nuevo como un *fait accompli*, esto es, como si lo nuevo ya existiera" (1993, pág. 176).

La educación debe dar a los nuevos la posibilidad de crear, de iniciar: "Está en la naturaleza misma de la condición humana que cada nueva generación crece en un mundo viejo, de modo que preparar una nueva generación para un nuevo mundo

solo puede significar que uno desea extraer de las manos de los recién llegados su propia posibilidad de lo nuevo" (Arendt, 1993, pág. 177).

Esta creación se debe dar en una relación normal y real entre los niños y los adultos, que surge del hecho que las personas de todas las edades están siempre juntas simultáneamente actuando solidariamente en el mundo. Los jóvenes en su proceso de construcción de identidad requieren de modelos adultos consistentes y significativos, con los cuales identificarse, y compartir con ellos espacios comunes, para facilitar la integración del pasado con el presente.

Arendt en su ensayo "¿Qué es la autoridad?", en *Between past and future* (1993), señala que la crisis de la autoridad que ha acompañado el desarrollo del mundo moderno en nuestro siglo, es política en su origen y naturaleza, mostrando como uno de sus síntomas más significativos, "...su extensión a áreas prepolíticas tales como la crianza de los niños y la educación, donde la autoridad en el sentido amplio del término siempre ha sido aceptada como una necesidad natural, obviamente requerida tanto por necesidades naturales, el desamparo del niño, como por necesidad política. La continuación de una civilización establecida que puede ser asegurada sólo si los recién llegados por nacimiento son guiados a través de un mundo preestablecido al cual nacen como extraños" (Pág. 92).

Arendt agrega que además de la pérdida de este tipo de autoridad prepolítica, la pérdida de la tradición y de la religión, han sido graves para las nuevas generaciones: "Con la pérdida de la tradición hemos perdido el hilo que nos guiaba en forma segura a través de los vastos dominios del pasado, pero este hilo era también la cadena que amarraba a cada sucesiva generación con un aspecto predeterminado del pasado...Estamos en peligro de olvidar, y tal olvido -aparte de los contenidos mismos que pudieran perderse- significaría que, humanamente hablando, nos deprivaríamos a nosotros mismos de una dimensión, la dimensión de la profundidad en la existencia humana" (1993, pág. 94).

La identificación de los jóvenes con la tradición, esencial para incorporar la identidad cultural al sí mismo, está descuidada en la educación actual. Esto se ve según Arendt en el rechazo de los jóvenes por el conocimiento en general, y en la creación de subculturas juveniles que desprecian lo antiguo, y que se centran en lo nuevo y en el presente: "Por tanto al haberse emancipado de la autoridad de los adultos el niño no ha sido liberado, sino que ha sido sometido a una autoridad mucho más aterradora y verdaderamente tiránica, la

autoridad de la mayoría. En todo caso el resultado es que los niños han sido por así decirlo desterrados del mundo de los adultos...La reacción de los niños a esta presión tiende a ser ya sea el conformismo o la delincuencia juvenil, y es frecuentemente una mezcla de ambos" (Arendt, 1993, pág. 183).

Arendt plantea que la crisis de la educación requiere una reforma en el sistema educacional, en el que la enseñanza sea realizada con autoridad, se realice un trabajo serio en la escuela, y no de juego; se enfatice el conocimiento y no las habilidades extracurriculares, y se prepare mejor a los profesores para ejercer su rol de educadores con autoridad.

"El niño, sujeto de la educación, tiene para el educador un doble aspecto: es nuevo en un mundo que es extraño para él y está en proceso de llegar a ser, es un nuevo ser humano y está llegado a ser un ser humano" (Arendt, 1993, pág. 185). Este doble aspecto corresponde a una relación del niño con el mundo y con la vida, por lo que la educación no sólo tiene la función de entrenar para la vida, sino que también introducir al niño al mundo que estaba ahí antes que él, y que continuará después de su muerte, y en el cual pasará su vida.

Además, el niño debe ser protegido por la seguridad del mundo privado, el que se preocupa por proteger la vida, especialmente del aspecto público del mundo, en el cual lo importante es el trabajo, no el proceso de la vida misma. En este sentido Arendt está enfatizando lo que los psicólogos del desarrollo plantean como un aspecto clave para el sentido de la identidad: el vínculo afectivo que el niño requiere en la seguridad y confianza de la relación interpersonal en un ámbito seguro y estable. El niño requiere este vínculo seguro, para luego poder explorar el mundo con confianza y ser creativo en él, relacionándose activamente con los otros.

Arendt enfatiza la necesidad de proteger al niño del espacio público, y plantea el problema de la sociedad moderna, que ha transformado la vida en la tierra del individuo y de la familia como el bien máspreciado, y por tanto ha emancipado la vida y las actividades para su preservación y enriquecimiento, del encubrimiento de lo privado, exponiéndola a la luz del mundo público.

Arendt ve en este proceso el verdadero significado de la emancipación de la mujer y de los trabajadores, lo cual podría cumplir un papel en el proceso vital de la sociedad; sin embargo la emancipación del niño, en vez de significar una liberación, fue un abandono y traición, ya que los niños están aún en una etapa de formación: "...en la cual el simple hecho de la vida y del crecimiento supera al factor de

personalidad. Mientras más completamente la sociedad moderna descarta la distinción entre lo que es privado y lo que es público, ... más difícil hace las cosas para los niños, quienes por naturaleza requieren la seguridad del encubrimiento para poder madurar sin trastornos" (1993, pág. 188).

La escuela representaría según Arendt, la institución que se encuentra entre el dominio privado y el público, para poder realizar la transición desde la familia al mundo, representando al mundo sin ser realmente el mundo. Se asume la responsabilidad no por el bienestar vital del niño, sino por el libre desarrollo de sus características y talentos: "...esto es la unicidad que distingue a cada ser humano de cualquier otro, la cualidad en virtud de la cual no es sólo un extraño en el mundo, sino algo que nunca ha estado ahí antes" (1993, pág. 189).

Arendt destaca que los educadores para poder realizar una labor educativa significativa, deben asumir esta responsabilidad en representación del mundo, aún cuando ellos no lo han construido, y con el cual podrían no estar de acuerdo, ya que esta responsabilidad por el mundo toma la forma de la autoridad, que muestra al niño cual es nuestro mundo.

Según Arendt, el mundo moderno presenta un problema adicional, en relación a uno de los elementos centrales del proceso de identidad, que tiene que ver con su orientación y proyección al futuro. Arendt (1984) destaca en "La vida del espíritu. La voluntad", la característica de la voluntad de tender al futuro, que implica moverse en la incertidumbre: "Nuestro aparato psíquico... está equipado para enfrentarse con lo que se le acerca procedente de aquella región de lo desconocido por medio de la expectativa, cuyos medios primordiales son la esperanza y el temor. Los dos modos de sentimientos están íntimamente conectados, de manera que cada uno de ellos se muestra propenso a virar hacia su aparente opositor, y, debido a las incertidumbres de la región, estos cambios se producen casi automáticamente. Toda esperanza lleva dentro de sí misma un temor, y todo temor sana retornando a la correspondiente esperanza" (pág. 288-289).

Estos sentimientos de cambio, inestabilidad e inquietud son experimentados en forma constante por los jóvenes en su proceso de identidad, los cuales se han visto aumentados en la cambiante sociedad moderna, que entrega un futuro inquietante.

Arendt, en su obra "Crisis of the republic" (1972), en el ensayo "Sobre la violencia", destaca la incertidumbre del

mundo actual debido a la proliferación de técnicas y máquinas, que amenazan la existencia de las naciones y de toda la humanidad. Señala: "Es natural que la nueva generación deba vivir con mayor conciencia de la posibilidad del día de la destrucción universal, que los "sobre treinta", no porque son más jóvenes, sino porque esta fue su primera experiencia decisiva en el mundo" (Pág. 119).

Una generación que no está segura de si habrá un futuro para ellos, tienden a caer en la desesperanza, lo que los lleva a centrarse en el presente, y a un abuso o aferrarse a los placeres y pasiones del momento inmediato. Se desarrolla escasamente la capacidad de pensamiento abstracto, hipotético deductivo, permaneciendo en lo concreto. Son dejadas de lado la consideración de metas a largo plazo y las consecuencias de sus conductas para sí y para el mundo futuro. En términos de Arendt, el pensamiento alejado del mundo de las apariencias perdería la habilidad para unir el pasado con el futuro bajo un común denominador, y así ser salvados del flujo del tiempo. Por su parte la voluntad relacionada con el mundo de las apariencias, perdería su capacidad para actualizar o realizar un proyecto de vida.

La voluntad con sus proyectos para el futuro produce dificultades y ansiedades, causadas por la voluntad como una facultad mental reflexiva, que recae sobre el sí mismo, y que debe albergar la libertad, la cual solo es posible en la esfera de la acción con otros.

La pérdida de la juventud de la posibilidad de la acción y la desesperanza de un futuro, debilitaría a la voluntad, en su posibilidad de actualizar sus proyectos; así como la dificultad de los jóvenes de recuperar el pasado, y anclarse en él, debilita al pensamiento en su posibilidad de recordar e imaginar. Es necesario recuperar la posibilidad de la voluntad de mirar hacia un futuro posible, resolviendo la tensión a través de la acción.

b) Identidad ética y solidaridad.

La identidad ética reside en un quién, que decide reflexivamente, y que está inserto en un nosotros, a través de la acción concertada.

Arendt plantea que la acción en el sentido de la necesidad de los hombres de aparecer, requiere una planificación, una elección, en el sentido de preferencia entre alternativas. Se refiere a la capacidad de elegir, como una facultad mediadora, insertada en la temprana dicotomía entre la razón y el deseo, y su función principal es mediar entre ellas,

dirigiéndose hacia el fin de la vida buena.

Cuando la razón y el deseo se encuentran en conflicto, la decisión entre ellos es un asunto de preferencia, de elección deliberada. Interviene la razón, considerando las cosas permanentes, seleccionando racionalmente entre las posibilidades dadas. Nos enfatiza aquí la necesidad del juicio moral racional a través de la acción, sin desligarse completamente de la afectividad.

En "Between past and future" en el ensayo "¿Qué es la libertad?", Arendt señala "La acción para ser libre, debe ser liberada de motivos por un lado, y de sus metas propuestas como un efecto previsible por otro lado. Esto no implica decir que los motivos y deseos no son factores importantes en cada acto particular, pero son sus factores determinantes, y la acción es libre en la medida que pueda trascenderlos...El deseo de la acción varía y depende de las circunstancias cambiantes del mundo: reconocer la aspiración no es un asunto de libertad, sino de juicio correcto e incorrecto. La voluntad vista como una facultad humana distinta y separada, sigue al juicio, esto es la cognición del deseo correcto, y luego demanda su ejecución. El poder para dirigir, para dictar la acción, no es un asunto de libertad, sino una cuestión de fuerza o de debilidad" (1993, pág. 151-152).

Arendt plantea que la acción es guiada por principios, que no operan desde el sí mismo como motivos, sino desde fuera, como algo general que trasciende lo particular, con una validez universal. Así, como el pensamiento precede a la acción, y la voluntad la inicia, los principios se manifiestan en la ejecución misma del acto.

La orientación valórica de cada sociedad se despliega en las acciones de las personas en sus comunidades. Así, la influencia de la sociedad de masas se hace evidente en el proceso de desarrollo moral de los jóvenes. Arendt, en "Between past and present", en su ensayo "La crisis en la cultura", plantea la orientación de la sociedad de masas hacia la entretención y no hacia la cultura; hacia una sociedad consumista, que ha empezado a amenazar el mundo cultural. Los productos necesarios para la entretención sirven al proceso vital de la sociedad, como una forma de pasar el tiempo libre, el cual no es tiempo de ocio, en el cual estamos libres de las actividades necesarias para el proceso vital de la sociedad, y por tanto libres para el mundo y su cultura. Este es más bien tiempo sobrante, que es biológico por naturaleza, y que estaría constantemente en la sociedad moderna, y que debemos que llenar con entretención.

"La entretención, como la labor y el sueño, es irrevocablemente parte del proceso biológico de la vida. La vida biológica es siempre, ya sea en labor o en descanso, ya sea dedicada a consumir o a la recepción pasiva de la diversión, una alimentación metabólica de las cosas a través de devorarlas. Las comodidades que la industria de la entretención ofrece son "cosas", objetos culturales, cuya excelencia se mide por su habilidad de resistir el proceso vital y convertirse en pertenencias permanentes del mundo, y no deberían ser juzgadas según estos estándares; tampoco son bienes de consumo, destinados a ser usados e intercambiados; son bienes de consumo, destinados a ser usados, igual que cualquier otro bien de consumo" (1993, pág. 205-206).

Arendt no niega el interés de todas las personas por la entretención y la diversión, sino que nos advierte de los problemas derivados del apetito insaciable del ser humano, al que se enfrenta la industria de la entretención, que debe estar constantemente ofreciendo nuevas comodidades, y que en este proceso puede consumir los objetos culturales, devorarlos y destruirlos.

Arendt ve que el problema de esta sociedad consumista es que el tiempo del ocio no es usado más para la autoperfección o la adquisición de más estatus social, sino que para más y más consumo, más y más entretención: "Debido a que no hay suficientes bienes de consumo para satisfacer los crecientes apetitos de un proceso cuya energía vital, ya no dedicada a la faena y problemas de un cuerpo trabajador, debe usarse para el consumo, es como si la vida misma buscara y se sirviera de cosas que nunca fueron destinadas para ella" (1993, pág. 211).

A algunos jóvenes de la sociedad de consumo, les cuesta controlar sus impulsos y poner límite a sus pasiones y apetitos, siempre insaciablemente deseosos de nuevas sensaciones y placeres, consumen hasta dañar al cuerpo y al proceso de la vida misma, cuando llegan al alcoholismo, la drogadicción y la sexualidad indiscriminada. Al perder la capacidad de asombro ante el mundo, y no integrarse al mundo de la cultura, pierden la posibilidad de trascender y dar sentido a su existencia, más allá de lo inmediato.

Para salir de esta posición existencial, el joven requiere ejercer su capacidad de juicio, que implica no sólo estar de acuerdo consigo mismo, sino que abandonar el egocentrismo que lo centra en sus necesidades vitales, y de ser capaz de enfrentarse a la perspectiva de los otros, llegando a una perspectiva social simbólica, que le permita salir de sí mismo, para incorporarse en forma efectiva a la sociedad, a

través de un nosotros.

Este Nosotros está implicado en la capacidad de las personas de ir más allá de sí mismos, y de pensar en el lugar de todos los demás. Arendt destaca el poder del juicio de lograr un acuerdo con otros, de liberarse de las condiciones subjetivas privadas, trascendiendo las propias limitaciones individuales, lo que es sólo posible con la presencia de los otros.

Arendt destaca la importancia de este proceso, al considerar la obra de Kant acerca de "La crítica del juicio": "Este juicio debe liberarse a sí mismo de "condiciones subjetivas privadas", esto es, de idiosincrasias que naturalmente determinan el aspecto de cada individuo en su privacidad y son legítimas en la medida que sean sólo opiniones mantenidas en privado, pero que no están aptas para entrar en el mercado, y no poseen validez en el espacio público. Es una capacidad de pensamiento extendido, que como juicio sabe como trascender sus propias limitaciones individuales, por otro lado, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad; necesita la presencia de los otros "en cuyo lugar" debe pensar, cuyas perspectivas debe tomar en consideración, y sin las cuales no tiene nunca la oportunidad de operar del todo. Así como la lógica, para ser sólida, depende de la presencia del sí mismo, así el juicio para ser válido, depende de la presencia de otros" (1993, pág. 220-221).

Según Arendt, es en este encuentro con los otros, en las expresiones de los juicios acerca del mundo, en los cuales los hombres llegan a reconocerse y sentir que pertenecen a un mundo de intereses y gustos comunes. La persona en esta exposición ante los otros, a través de una actitud solidaria, se muestra a sí misma, muestra su verdadera identidad, quién es realmente.

Solidaridad.

En este sentido, la solidaridad en Arendt sería inherente a la condición humana de la pluralidad a través de la acción, sin la cual el hombre no realiza ni confirma su identidad.

Arendt, en su obra "La vida del espíritu", Parte II La voluntad, plantea que al vivir el hombre en comunidades donde intercambian la palabra y el acto bajo la regulación de leyes, costumbres y hábitos, es posible la libertad en la acción.

La libertad de la acción es posible en la esfera de la pluralidad humana, en la medida que ésta no es simplemente

una extensión del dual yo-yo-mismo a un plural Nosotros. En la acción esta siempre comprometido un nosotros para modificar nuestro mundo común.

El nosotros surge siempre donde los hombres vivan juntos, y se apoya en alguna forma de consentimiento, que supone el reconocimiento de que ningún hombre puede actuar sólo, que los hombres deben actuar de forma concertada si desean alcanzar algo en el mundo.

"La pluralidad humana, el "Ellos", que carece de semblante, a partir del cual el Sí Mismo individual se desgaja para llegar a ser él mismo solo, está dividido en un gran número de unidades; y es exclusivamente como un miembro de una de esas unidades, esto es, de una comunidad que los hombres están listos para la acción" (Arendt, 1984, pág. 479).

La multiplicidad de comunidades obedece a leyes, hábitos, y costumbres diferentes, con memorias y tradiciones diferentes, y tienen en común el hecho de su génesis; el que un grupo de personas pensaron en ellos mismos como un "Nosotros". Este Nosotros se ha constituido según Arendt en una entidad identificable inspirado en el principio de acción por amor a la libertad, "...tanto en el sentido negativo de liberación de la opresión, como en el sentido positivo del establecimiento de la Libertad como una realidad estable, tangible" (1984, pág. 481).

Para Arendt el compartir el mundo con otros requiere fundamentalmente esta capacidad de ver las cosas no sólo desde el punto de vista propio, sino desde la perspectiva de todos los presentes, para poder orientarse en el mundo común.

La formación de la identidad personal requiere la pluralidad, el enfrentarse a las perspectivas de los otros. La contrastación de las opiniones facilita la elección de los valores, en un espacio de igualdad y de libertad.

A través del juicio la persona se muestra a sí misma, muestra que tipo de persona es, se libera a sí misma de su idiosincrasia individual y se incluye en el Nosotros.

La actitud solidaria surgiría de esta capacidad del ser humano, que desde el Nosotros se preocupa, cuida, preserva y admira las cosas del mundo y la acción humana como un acto individual, libre y único.

3. Necesidad de la complementación de la meta de la autonomía con la meta de la solidaridad.

La autonomía ética tiene el fin que todos los individuos lleguen a gozar de libertad y lleguen a ser auténticos individuos, que lleguen a tener una capacidad similar de elegir y decidir.

Desde la ilustración surge la idea de que los hombres son individuos autónomos, capaces de decidir por sí mismos cómo desean ser felices, y también capaces de darse a sí mismos sus propias leyes.

La vida moderna requiere un sujeto autónomo que reclama su autonomía, su libertad para actualizar su proyecto personal; y que ha logrado plasmar institucionalmente esa exigencia.

Sin embargo como lo expresa Habermás (1984), la experiencia que prevalece en nuestros días no es la que pueda dar pábulo a la esperanza de que sujetos autónomos puedan hacerse con las riendas de su historia con voluntad y conciencia, tampoco de una diseminación resultante de la diversidad de experiencias y de la argumentación que permitiese reformular en término distintos el concepto moderno de autonomía; sino de la diseminación en el sentido de una deriva de signos, y de los ámbitos de realidad que esos sistemas de signos abren o construyen, en la que queda un escaso lugar para ese concepto.

Así en la sociedad actual aparece como prioritario la reconstrucción de los rasgos de sujetos morales autónomos, sujetos de derechos, acreedores de dignidad, por los que según Cortina (En Apel, 1987) sigue habiendo moral.

Sin embargo, la realización de los proyectos autónomos de los individuos requiere la inmersión en el nosotros, la consideración de los proyectos individuales de todos los individuos en el marco intersubjetivo de una comunidad humana. El reconocimiento de que cada individuo tiene la capacidad de iniciar algo nuevo en el mundo, de renovar el mundo, de crear y construir en conjunto con otros.

El ser humano no puede realizar las metas que guían su plan de vida sin el reconocimiento de su propia identidad personal como una identidad que se construye a través de un camino solidario con otros; en el cual el se reconoce como uno más entre los otros, a través de relaciones de reciprocidad y de igualdad.

La afirmación del sí mismo y de su libertad en primera persona, sin el reconocimiento de la libertad del otro, lleva a las posturas individualista y narcisistas tan comunes en la sociedad actual.

El individualismo lleva al hombre a afirmar su identidad, a través de su libertad, entendida en el sentido de dar curso a su proyecto individual, encerrándose solamente en el trabajo y en la vida privada, separándose de la sociedad y de la vida activa. No reconoce así que sólo el proceso de socialización permite la configuración individual y el despliegue de sus capacidades.

Así, según Cortina (1995) el énfasis en la libertad como expresión de sí mismo y de un igualitarismo irracional sin integración con el concepto de justicia, acentúan un individualismo que denomina posesivo e insolidario. Este individualismo posesivo traduce el punto de vista de un individuo que sólo quiere lo que lo beneficia a él sólo.

Este individualismo que enfatiza la subjetividad individual, las preferencias subjetivas, está muy lejos del concepto kantiano de personas autónomas. El individuo requiere conciencia de que su libre desarrollo depende del libre desarrollo de todos.

Más aún el individualismo posesivo piensa que el individuo es capaz de crear su identidad previo a su inmersión en el grupo social. La persona sólo puede conocerse a sí misma y develar sus proyectos vitales a través del discurso y de las acciones en una comunidad de personas, las que podrán juzgar sus acciones, y así hacerse responsable de ellas ante los demás.

El individualismo no reconoce las limitaciones inherentes al ser humano en sus posibilidades de realización personal: las frustraciones que están implícitas en la posibilidad de actualización de su proyecto personal por un lado, y las frustraciones que se suscitan al enfrentarse a los proyectos de los otros y de la sociedad en su conjunto.

Así, el individualismo lleva a un sentimiento de insatisfacción permanente, en la medida que los proyectos individuales aparecen como contrapuestos entre sí, sin integrarlos en un proyecto de acción común, pluralista y concensuado. En el individualismo hay preocupación exclusiva por la libertad individual, sin preocuparse de que existan otras personas con los mismos derechos, por lo cual lucha por sus intereses sin darse cuenta que estos pueden ser incompatibles con los intereses de otros.

El individualismo no se combate según Camps (1993) negando el valor último de la individualidad, sino más bien comprendiendo que para ser auténtico individuo es necesario contar con el otro. La ética tiene que preservar al individuo autónomo, como el derecho del individuo de determinar lo que quiere y debe ser, pero a la vez tiene que exigir al individuo la responsabilidad ante los demás como ser humano.

El reconocimiento de la autonomía personal, la dignidad de todo hombre, se ha incorporado según Cortina (1995) a nuestro saber moral en un proceso que resulta irreversible, de modo que renunciar a ella significaría renunciar a nuestra propia humanidad. Correspondería al hombre con vocación humana la autorrenuncia, la cual en el ámbito práctico no supone renuncia a sus propios intereses, sino que a aquellos que no son generalizables. Esto implica la renuncia al egoísmo, en pro de la solidaridad.

La solidaridad entendida en el sentido de empatía afectiva y consideración por sí mismo y por otros, como miembros de la humanidad, que comparten un mundo común y un proyecto global.

Surgen así, desde la solidaridad las respuestas a las preguntas planteadas con anterioridad: ¿Porqué ser moral en un mundo injusto?, ¿Porqué querer que todos puedan ejercer su libertad? ¿Qué debo hacer?

El ser humano construye las respuestas a estas preguntas a través de la construcción de su identidad personal como un proceso solidario de reconocimiento recíproco; como una identidad que se va desplegando en la acción y las obras al ser narrada a otros.

La identidad personal es un proceso dinámico en permanente cambio, que logra la continuidad y su permanencia en el tiempo, a través del reconocimiento de sí misma como parte del otro y de las instituciones. Esto requiere y posibilita a la vez una actitud de permanente renuncia en la evaluación de la realización de los proyectos personales. En primer lugar al comprender que no es posible la actualización de la totalidad de los planes de vida, los cuales deben ser reformulados de acuerdo a un criterio de realidad de sus propias limitaciones personales, inherentes a la condición humana.

Por otro lado el reconocimiento del sí mismo de la necesidad afectiva del otro para suplir las faltas y carencias de su propia existencia, junto a la solicitud desde el otro requiere un acto de desligamiento del sí mismo, y el reconocimiento y afirmación de la libertad de sí mismo y del

otro, al darse cuenta de la igualdad de las posiciones de libertad.

Es necesario enfrentar así, la oposición de una libertad a la otra, que se da en la esfera de la acción. Esto requiere el desarrollo de la responsabilidad por el sí mismo y por el otro a través de las acciones. Se debe asumir responsabilidad de las acciones y de sus consecuencias en sí mismo, en el otro y en el mundo que nos rodea.

La integración con los otros, requiere la incorporación en el sí mismo del respeto a la regla, que surge como una mediación entre dos libertades. Esto implica la inmersión, el reconocimiento y la identificación de una tradición, de una cultura, que está presente desde el inicio en las instituciones. Es la toma de conciencia de la anterioridad de la regla en relación a toda nueva elección.

Esto requiere la acomodación a las experiencias que se han dado en la historia vital, a través de la incorporación al sí mismo de las instituciones de las que somos parte. Esto es la integración del pasado, presente y futuro, que da un sentido de continuidad al sí mismo.

Esto significa la posibilidad de interiorizar a través de un proceso reflexivo los valores, normas, y leyes, con lo cual se realiza un proceso de evaluación del propio proyecto personal a través de la incorporación de la noción de justicia en las acciones: Que tu libertad valga tanto como la mía.

Se llega finalmente al reconocimiento del deber moral, a la afirmación de la autonomía del hombre, a través de la solidaridad. Esto es el desarrollo de la conciencia moral, que requiere el ejercicio de la voluntad reflexiva para una acción responsable y solidaria. Es la incorporación de la perspectiva social simbólica en la identidad personal, a través de la interiorización de la ley moral universal, por la cual la persona se reconoce como parte de la humanidad y se hace responsable de sus acciones, respondiendo a la pregunta: ¿Quién es el sujeto moral de imputación?

Autonomía y solidaridad aparecen así como dos procesos que se desarrollan en forma dialéctica, incorporando la regla de justicia y la reciprocidad.

Este proceso de desarrollo autónomo y solidario incluye elementos cognitivos, afectivos y sociales, ya que requiere de las habilidades cognitivas de reconocimiento recíproco y de las habilidades afectivas de empatía y de toma de

perspectiva social. El sentimiento de pertenencia y de afecto que liga a los seres humanos y que les hace ir más allá de sí mismos, es esencial en este proceso.

Piaget (1970) destaca los factores de coordinación interindividual, comunes a todas las sociedades. En acciones ejecutadas individualmente o en acciones realizadas en común con intercambios, colaboraciones o cooperaciones, se encuentran las mismas leyes de coordinación y regulación de comportamientos que conducirán a las mismas estructuras finales de operaciones o cooperaciones. "...De este modo podríamos considerar la lógica, en cuanto forma final de equilibrios, como simultáneamente individual y social: individual en tanto es general o común a todos los individuos y social en tanto que es general o común a todas las sociedades" (Piaget, 1970, pág. 68).

Kohlberg enfatiza la reversibilidad en la toma de perspectiva, como un proceso equilibrador entre los sujetos, los cuales permanecen de este modo como individuos que se autoafirman y que valoran la inserción comunitaria, en relación al bienestar personal alcanzado en la interacción con los otros.

Las teorías actuales del desarrollo moral, lo conceptualizan como un proceso integrado a la organización del sí mismo, la cual tiende no sólo a la autonomía, sino que también a la interdependencia e inclusión con otros, en la perspectiva de la intersubjetividad.

Bruner en Actos de significado (1990), plantea al yo o sí mismo como una relación transaccional entre un hablante y un Otro generalizado. Es una forma de enmarcar la conciencia, la postura, la identidad, el compromiso de uno mismo con respecto a otro. Desde este punto de vista el yo se hace dependiente del diálogo, concebido tanto para el receptor de nuestro discurso como para fines intrapsíquicos.

Bruner plantea un yo histórico, como un yo desde el pasado hasta el presente, como un yo inserto en una sociedad, una economía y un lenguaje, los que poseen realidades históricas, que han creado un soporte a nuestras actividades como agentes históricos.

La reflexividad humana da la posibilidad de reinterpretar al pasado desde el presente, y de alterar al pasado desde el presente, y a la vez la capacidad del ser humano de imaginar, que nos hace crear nuevas alternativas de acción, nos hace a la vez agentes autónomos.

Este sí mismo es concebido a la vez como narrador, que cuenta historias en las incluye un bosquejo del yo como parte de la historia. La identidad personal y el concepto de sí mismo, se logra mediante el uso de la configuración narrativa, dando unidad a nuestra existencia, como la expresión de una historia singular que se despliega y desarrolla.

Este sí mismo o yo, no es sólo un yo reflexivo o contemplativo, sino que un yo puesto en práctica, como un yo distribuido en la acción, en proyectos y en la práctica. La noción de un yo determinado, se construye en la práctica, en contextos culturalmente específicos, y al narrarse se reinterpreta y se justifica, y se revela mediante una transacción entre alguien que habla y alguien que escucha.

Bruner concluye: "...las vidas y los Yoes que construimos son el resultado de este proceso de construcción de significados...los Yoes no son núcleos aislados de conciencia encerrados en nuestras cabezas, sino que se encuentran "distribuidos" de forma interpersonal. Ni tampoco los Yoes surgen desarraigados en respuesta sólo al presente; también toman significado de las circunstancias históricas que dan forma a la cultura de la que son forma de expresión" (1990, pág. 133).

La identidad narrativa estaría dando cuenta de este proceso de construcción de significados, en el cual se reinterpreta al sí mismo en un proceso dinámico, a través de lo cual se da significado a la autonomía personal en integración solidaria con los otros y el mundo, en una tradición y cultura determinada.

Así, en la construcción de la identidad se alcanza la autonomía desde la solidaridad, en una integración de los procesos cognitivos, afectivos, sociales y morales del desarrollo humano. En este proceso los otros como parte del sí mismo, son necesarios para desplegar la libertad a través de la acción en el mundo.

Por tanto la meta del desarrollo autónomo y solidario es fundamental, por un lado para permitir la efectuación de los proyectos individuales y colectivos, y a la vez para prevenir las actitudes individualistas y narcisísticas de individuos o grupos. Es a través de estas metas que el ser humano tiene la posibilidad de iniciar algo nuevo, de crear, de construir y renovar un mundo común.

CONCLUSIONES

1. En relación a la hipótesis central de este trabajo: Autonomía moral y solidaridad son dos polos o visiones del mismo proceso de desarrollo, creemos que los estudios realizados nos permiten darla por verificada.

Las teorías cognitivo-evolutivas del desarrollo del juicio moral, de Piaget y Kohlberg, han explicado el logro ontogenético de capacidades cognitivas, sociales y morales en el proceso evolutivo, planteando así la posibilidad de cooperación entre la ética filosófica y las ciencias sociales. Partiendo fundamentalmente de la concepción ética kantiana, la meta de la autonomía moral aparece como parte del proceso de construcción de la identidad personal, a través de la cual se alcanzaría el equilibrio en las relaciones sociales en cada etapa evolutiva.

En el proceso de desarrollo del ser humano el comportamiento está orientado hacia metas. La tendencia más profunda de toda actividad humana, es la progresión hacia el equilibrio. Según Piaget, la razón expresa la forma más alta de equilibrio, al reunir la inteligencia y la afectividad a través de la voluntad, y de esta forma organizar un sistema de valores jerarquizado, que demanda al individuo un compromiso con sí mismo y el otro. En este proceso la autonomía kantiana es postulada por Piaget como el equilibrio esencial en la construcción de la personalidad.

Desde las teorías cognitivas del desarrollo moral, la apropiación del principio kantiano de autonomía, se da a través de un proceso de aprendizaje que requiere el paso de lo egocéntrico a lo social. Esto requiere el reconocimiento del otro y la inmersión del yo en el mundo social, ser parte del colectivo a través de relaciones de cooperación, que permiten el equilibrio o reciprocidad entre las acciones del individuo y de los otros.

Si bien estas teorías psicológicas han mostrado cómo la evolución del desarrollo lleva al equilibrio relacional en la autonomía, en el sentido kantiano del querer universal, no logran fundamentar este movimiento evolutivo desde un punto de vista psicológico.

Una de las insuficiencias de estos modelos, deriva de la abstracción del criterio kantiano, el cual no puede ser

comprobado ni alcanzado desde el nivel de la experiencia en el cual se lleva a cabo la investigación psicológica. Otra proviene de estar centrados en los aspectos cognitivos del desarrollo del sujeto, sin incorporar específicamente los aspectos afectivos en el juicio moral en situación, especialmente la capacidad de autocontrol o fuerza de voluntad, y la influencia del contexto social en el cual se lleva a cabo el acto moral. Por otra parte, el juicio moral no se da como parte de una actitud solidaria, por lo que permanece monológico, sin incorporar la intersubjetividad, conllevando los peligros del desarrollo de posturas individualistas y la exacerbación del narcisismo patológico.

Las teorías psicológicas cognitivas actuales acerca del desarrollo moral, si bien han integrado en alguna medida aspectos afectivos y contextuales en sus planteamientos, no han superado las insuficiencias mencionadas, al no comprender e incorporar la autonomía como un aspecto que se alcanza luego de un proceso de maduración personal desde el reconocimiento afectivo de sí mismo y del otro como parte de su identidad, y culmina con el reconocimiento de sí mismo como parte de la humanidad. Esto ha llevado a la implementación de programas educativos y clínicos que enfatizan el desarrollo moral como un trabajo reflexivo, desde la autonomía, sin seguir una secuencia evolutiva en el trabajo con los niños y jóvenes considerando los elementos centrales de su identidad personal.

Para superar en parte estas insuficiencias de las teorías cognitivas, se han incorporado en primer lugar los aportes de la ética dialógica, los que son fundamentales para mantener la meta de la autonomía moral.

La ética discursiva ha permitido superar en parte la abstracción del criterio kantiano, al transformar el procedimiento reflexivo del imperativo categórico de carácter monológico en un procedimiento dialógico, llevando a la práctica la fundamentación de normas, a través de un procedimiento formal consensuado, en el cual participan todos los implicados. Se aproxima así el principio ético formal al mundo de la vida, valorando las acciones humanas que implican reconocimiento recíproco y compromiso, proyectando la realización de la comunidad ideal en el seno de la comunidad real. La ley moral se fundamenta así, a través de un proceso intersubjetivo, dando énfasis a los procesos sociales en el desarrollo del juicio moral.

Se supera en gran medida el problema del juicio moral en situación, al dar una regla de argumentación para el discurso práctico, que se inscribe en una ética de la responsabilidad, en el sentido que ella media entre el principio formal de universalización y la fundamentación de normas materiales. La persona autónoma actuará responsablemente considerando las consecuencias para su comunidad real, teniendo en cuenta las reglas de la comunidad ideal.

El individuo autónomo de la ética discursiva requiere la participación en situaciones de interacción social y de una actitud solidaria y responsable, para poder actualizar su proceso de identidad personal. La autonomía ética tiene como fin que todos los individuos lleguen a gozar de libertad y realizarse como auténticos individuos en condiciones de igualdad. Para ello se necesita formar parte de una comunidad solidaria, lo cual no siempre se logra en la realidad, por lo cual el principio de la ética dialógica no puede sustituir completamente a la autonomía kantiana.

La solidaridad se fundamenta en el deber, como un elemento de la justicia que prescribe el respeto al otro como ser autónomo. En este contexto la autonomía es esencialmente una autonomía solidaria, ya que el valor del individuo deriva de su capacidad legisladora y a la vez de su inserción cooperativa en la comunidad. La autonomía se daría solo como resultado de las acciones de sujetos orientadas hacia el entendimiento. La solidaridad aparece como el elemento vital de los hombres que se reconocen y son reconocidos como fines en sí mismos. La solidaridad es preocupación por el otro, por deber u obligación, en tanto somos parte de la humanidad.

Así, la fundamentación de la autonomía y de la solidaridad desde la ética dialógica, sigue siendo racional y formal, al presuponer una comunidad ideal de comunicación en la fundamentación de normas consensuadas, lo que dificulta el juicio moral individual en la situación específica. La ética discursiva requiere por tanto, un nivel de desarrollo moral de principios, tanto a nivel individual como colectivo.

En este sentido la ética discursiva representaría el último paso en el proceso de desarrollo del ser humano en búsqueda de la autonomía solidaria; no habiéndose dado aún según Apel, como se señaló en el desarrollo del punto correspondiente (pág. 72), las evidencias en las costumbres de su aparición o instauración, por lo cual las condiciones de su aplicación aún tienen que realizarse históricamente.

Queriendo la ética dialógica representar un punto intermedio entre las normas universales y los contextos reales de su aplicación, sigue un proceso reestructurativo que no posibilita la mediación del contexto, y queda así alejada de la realidad, no integrando la tradición ni los aspectos afectivos en el desarrollo individual, que son los que en primera instancia ligan a los individuos entre sí.

Desde la ética dialógica al plantear el logro de la autonomía y la solidaridad como una obligación moral, quedan estos aspectos ligados al desarrollo moral individual y al de la comunidad específica, tomando en consideración el modelo lineal progresivo de las teorías cognitivas de Kohlberg.

Así, para complementar los aportes de la ética dialógica se ha recurrido a la fundamentación de la autonomía solidaria desde los planteamientos éticos de Ricoeur y Arendt, que muestran la solidaridad como una necesidad del ser del hombre mismo apoyándose en el reconocimiento de sí mismo como otro. Esto, psicológicamente, implica la ligazón afectiva de los hombres entre sí, desde el momento que cada persona nace al mundo, y requiere para la actualización de su identidad personal del reconocimiento de los otros y de su participación en una comunidad de personas que tienen una historia y una tradición en común, lo cual le da un sentido de pertenencia y configura la identidad individual como parte de la construcción de la identidad colectiva. De este modo, la autonomía aparece como el resultado de la construcción solidaria de la identidad personal en un contexto real.

Con el aporte de Ricoeur se supera la abstracción de la filosofía reflexiva al pasar por la hermenéutica, con la afirmación de un individuo que se interpreta a sí mismo a través de sus diferentes contextos de interacción con otros, proyectando y comprendiendo su existencia en una historia compartida. A través de la construcción de la identidad narrativa, la persona da significado a sus actos y responde a la solicitud generada a partir del reconocimiento del otro.

En este sentido para Ricoeur la identidad narrativa representa una integración de los aspectos afectivos en el desarrollo de la identidad personal, al incorporar la solicitud y los sentimientos de simpatía, que se despliegan en la relación dialogal entre el sí mismo y el otro. La autonomía es por tanto un proceso que se alcanza a través del desarrollo del ser humano, en su camino de construcción

solidaria de la identidad, el cual es esencialmente un proceso afectivo por el cual el sí mismo se reconoce como otro entre los otros, en la medida que se liga afectivamente a los otros, a los cuales requiere para completar su existencia y poder actualizar sus proyectos individuales.

Así, la solidaridad se enraiza en el ser del hombre, en la necesidad del reconocimiento del otro para llegar a ser sí mismo y en la solicitud por el otro, la cual moviliza los sentimientos y afectos incorporados en el curso de la motivación, como se explicita en la exposición previa (páginas 109 -110).

La solidaridad no deriva sólo de la condición de cada uno como miembro de la humanidad, como lo plantea la ética discursiva, sino que representa una exigencia para llegar a ser sí mismo. Para ello es imprescindible el reconocimiento del sí mismo al otro, tanto del otro con el cual se dialoga, como del otro institucionalizado en la tradición y en la historia, y que forma parte de la identidad personal desde que se llega al mundo.

En esta, forma el concepto desarrollado por Ricoeur de sí mismo y de identidad son centrales para la comprensión del movimiento evolutivo, el cual es planteado no como progresión hacia la autonomía kantiana, sino como una maduración que implica incorporar una significación de sí mismo que considere la finalidad de una vida buena, con y para otros en instituciones justas. Esta se expresaría en las elecciones particulares y las decisiones más importantes de nuestra vida, a través de una interpretación que agrega a la idea de significación, la de significación para alguien.

De este proceso de desarrollo y maduración personal, deriva el deber hacia la ley moral, como una exigencia de universalización desde la persona misma, como una necesidad de instituir la regla como sistema de mediación entre dos voluntades. La solidaridad se despliega no sólo como empatía y preocupación por el otro, sino como parte de un proceso de desarrollo solidario, a través del cual el sí mismo interioriza la norma.

Así, la solidaridad complementa la autonomía, incorporando los aspectos afectivos en el reconocimiento recíproco del sí mismo, el otro y la norma. Hay un retorno al punto de vista teleológico, planteado por Ricoeur en su definición de la intencionalidad ética: "Deseo de vivir bien, con otros y para

otros en instituciones justas", que se inscribe como un proyecto de vida en la organización de la identidad personal.

Basándonos en Ricoeur, el proceso de desarrollo humano no sería un proceso lineal, ni progresivo, sino que un proceso que reconocería en el ser del hombre la solidaridad y la autonomía como un equilibrio inherente al desarrollo humano.

En este sentido la diferenciación de Ricoeur entre ética y moral es fundamental para el desarrollo humano, el que se articula desde la ética en un desarrollo personal hacia la intencionalidad de una vida realizada, la cual debe incluirse en una moral con normas universales y restrictivas. Esto es esencial para que el ser humano pueda incorporar en la evaluación de su proyecto vital las restricciones inherentes a su condición humana, que implica un deseo de ser y un esfuerzo por existir.

En el camino de efectuación personal el ser humano se enfrenta a las limitaciones de su propia existencia humana, a la solicitud despertada por el otro que demanda igualdad y responsabilidad, y a las reglas interiorizadas al reconocerse como parte de la humanidad. El criterio moral aporta el límite dado desde los otros, por la humanidad, a las preferencias personales.

El deseo de ser y el esfuerzo por existir sólo pueden satisfacerse mediante el reconocimiento del otro como un alter ego, lo que implica el reconocimiento de los límites inevitables en el camino de efectuación personal de cada individuo y de la humanidad en su conjunto.

Para el desarrollo humano esto significa un camino de descentración del sí mismo, que implica el paso de la abstracción a la interpretación de sí en los contextos reales, a través del descubrimiento de sí en las obras y los textos. En este camino de realización personal, la superación del egocentrismo y la fuerza de voluntad, aparecen como los aspectos centrales para poder realizar el esfuerzo que significa llevar a cabo los proyectos vitales.

En situaciones prácticas la conciencia individual dirige la acción, para lo cual tiene que tener un proyecto personal claro y coherente, que haya reconocido por un lado las propias limitaciones, y a la vez haya incorporado y reconocido la validez de las normas morales tendientes a la universalización. Esto requiere del desarrollo de la estima y

del respeto de sí, unidos indisolublemente a la capacidad de tolerar y de aceptar las frustraciones inherentes a la vida del hombre.

Por tanto la organización de una identidad ética autónoma y solidaria sólo se construye a través del esfuerzo solidario del hombre, que se despliega en sus obras y acciones en el mundo con otros. La integración del sentido ético en la identidad personal sólo es posible a partir de la construcción solidaria de la identidad, lo cual evitaría la organización de proyectos personales individualistas y narcisistas.

La perspectiva de Arendt aporta a la fundamentación de la complementación de la autonomía y la solidaridad el énfasis en la condición humana de la pluralidad, que requiere de la participación del ser humano en la comunidad a través de la acción libre, para reconocer y descubrir su propia identidad, inmersa en la cultura y la tradición de su contexto social. La solidaridad es inherente a la condición humana de la pluralidad, a través de la acción que le permite realizar y confirmar su identidad.

A través de la construcción de una identidad subjetiva, que liga afectivamente a las personas a través de las promesas, y de una identidad objetiva que liga a las personas con el mundo de los objetos, es posible iniciar procesos nuevos en el mundo, con un mecanismo de control inherente a la condición humana, que es la autonomía, como un reconocimiento de la acción humana libre.

Arendt enfatiza al ser humano como activo en su proceso de desarrollo, construyendo su identidad a través de la acción y de un proceso reflexivo de la voluntad, lo cual se acerca al planteamiento de las teorías cognitivas. Se agrega el elemento esencial de la pluralidad de la condición humana, que reconoce la libertad de la acción humana siempre inmersa en la intersubjetividad de la acción concertada entre los hombres.

El ser humano despliega su autonomía a través de la acción humana libre que requiere la inclusión en el nosotros, en una actitud solidaria y concertada. Para Arendt la libertad se da como una cualidad de la acción humana, que le permite al individuo ejercer su libertad en el mundo, en el encuentro con otros igualmente libres. En este sentido en su proceso de diferenciación personal, el hombre se integra como un igual y

a la vez descubre su unicidad, lo que lo hace único y distinto de los demás.

Esta libertad no es solo una libertad reflexiva, sino que una libertad que se muestra a través de la acción creativa. Así, el juicio moral se despliega sólo a través de la acción, superándose la brecha entre el juicio y la acción, al integrarse aquel a esta última.

Así, uno de los aportes centrales de Arendt a las teorías del desarrollo humano, es mostrar en el plano ético el camino de la acción enfatizado por Piaget como básico para el aprendizaje humano. La persona al llegar e incluirse en el mundo como alguien nuevo, tiene la posibilidad de crear y de iniciar algo nuevo, original, nunca antes visto; pero siempre como parte de un mundo dado en tradiciones y en obras. Le queda la acción como la forma de mostrarse y de construir su identidad en la medida que se narra a otros, en el discurso, en acciones y en obras.

Por tanto es fundamental dar cabida a la necesidad del ser humano, y especialmente de los recién llegados, los niños y jóvenes, de desplegar la acción en la realidad, como la condición esencial para que el ser humano pueda experimentar la libertad en el mundo y llevar a cabo su proyecto existencial.

Este proyecto personal debe realizarse en un espacio compartido, por lo cual la creación requiere un autor, un "quién" para tener significado, y un otro ante el cual responsabilizarse de la acción. Esto implica el desarrollo de una conciencia moral que incorpore la perspectiva social simbólica, a través de la conciencia de un "yo" incorporado en un "nosotros".

Arendt con sus planteamientos nos lleva a enfatizar la necesidad del desarrollo de la voluntad como la facultad humana que nos permite la integración de los procesos afectivos y reflexivos, y que dirige la acción hacia la realidad, siendo capaces de integrar el pasado con el futuro, en un presente compartido con otros. Sólo a través del ejercicio de la acción libre en la realidad puede la persona superar las posturas egocéntricas que la centran en la satisfacción de sus necesidades fisiológicas básicas e inmediatas, sin dar un sentido ético a su existencia, al no incluirse en el nosotros a través de la acción.

En suma, a partir de los aportes de la ética dialógica, de Ricoeur y de Arendt, se alcanza la integración de los procesos afectivos, sociales y cognitivos en el desarrollo moral, como un movimiento evolutivo que surge como un proceso afectivo de construcción de la identidad personal, que se integra en lo social por actos de significado, a través de la reflexión cognitiva que da sentido al sí mismo. En primer lugar es necesario movilizar el afecto hacia sí mismo y hacia el otro como parte del sí mismo, - reconocerse, reconocer y ser reconocido -, para luego reconocer reflexivamente la necesidad de la mediación de la regla universal e incorporarla como parte de la identidad ética.

El camino que desemboca en la interiorización del principio de universalización se enraiza en el reconocimiento del otro, necesario para dar satisfacción al deseo de ser y coronar con el éxito el esfuerzo por existir constitutivo del ser del hombre. Ello requiere la acción concertada y pluralista a través de la cooperación social; y la reflexión cognitiva: el darse cuenta del deber moral que guía la acción autónoma y solidaria.

En este trayecto ético, se logra la satisfacción de las necesidades básicas del ser humano: el afecto y la seguridad a través de la estima de sí y la estima del otro; la necesidad de afiliación social, a través de la vinculación con los otros, interiorizando al otro como parte del sí mismo, siendo otro entre los otros; y las necesidades de autorrealización, a través del despliegue de la propia identidad en el mundo, como parte de la capacidad humana de reflexión y abstracción de lo esencial del sí mismo como ser autónomo y solidario miembro de la humanidad.

Como consecuencia de los planteamientos de Ricoeur (Escribar, 2001), la autonomía - tal como la concibe Kant: acatamiento de una norma cuyo fundamento único es la razón - se desdibuja, ya que la norma tendría su fundamento último en el ser. La ley es un criterio para verificar el cumplimiento de la intención de una vida buena, que es descubierto por la persona en su proceso de desarrollo.

Así, la ley no parte de la razón como fundamento, no es un a priori, sino algo que la razón recibe como dado y a partir de lo cual trabaja.

Habría por tanto que redefinir la noción de autonomía, la que sería reemplazada por la de libertad, entendida en el sentido

que aquí aparece en la exposición sobre Arendt: capacidad para iniciar procesos nuevos en el mundo, tanto en el ámbito de las relaciones con las cosas como en el de las relaciones con las personas.

Esto significa nuevas formas de entender la solidaridad, la solicitud por el otro y la estima de sí mismo, ya que la persona sólo puede realizar su ser a partir del reconocimiento de sí y del otro, a través de la acción en la esfera de la pluralidad humana, en la medida que en ella está siempre comprometido un nosotros. Esto implica el reconocimiento de que ningún hombre puede actuar sólo y que los hombres deben actuar de forma concertada para alcanzar algo en el mundo.

Así, nos referimos a autonomía moral solidaria en el sentido de una autonomía enraizada en el desarrollo del ser y cuyo elemento vital es la solidaridad de los hombres que se reconocen y son reconocidos como libres, a través de la acción humana.

2. En relación a la segunda hipótesis de trabajo, de las conclusiones anteriores se derivan algunos criterios básicos que tendrían que ser considerados en un plan de desarrollo psicológico a nivel educacional y clínico, para lograr la autonomía moral solidaria.

La mayoría de los programas educativos, preventivos y terapéuticos que se llevan a cabo en los ámbitos educacionales y clínicos en relación al desarrollo moral, no consideran el movimiento evolutivo señalado anteriormente, que se basa en el desarrollo del ser humano que construye su identidad en la solidaridad del reconocimiento recíproco. Siguen un camino evolutivo reconstructivo lineal y progresivo, partiendo más bien de la interiorización de las reglas y normas morales a través de un proceso reflexivo cognitivo, en un diálogo con los otros, pero que no integra la autonomía solidaria como un proceso afectivo de ligazón con los otros y con la humanidad en su conjunto. Si bien se utilizan métodos grupales de análisis y discusión de dilemas morales hipotéticos y reales, no se trabajan explícitamente los aspectos afectivos previos a la comprensión cognitiva de los problemas o conflictos éticos.

Los criterios que se derivan de las conclusiones anteriores presentan una secuencia basada en un movimiento evolutivo de

tipo dialéctico, en espiral, que integra el desarrollo moral como un equilibrio afectivo, social y reflexivo en cada etapa de desarrollo, a través de actos de significado que la persona realiza en su proceso de construcción de una identidad moral autónoma y solidaria.

Así, sería necesario en el proceso terapéutico clínico y en el proceso educativo hacer que la persona tome conciencia de que su propia realización integral depende de la realización del otro, lo que sería - por así decir - el fundamento ontológico del principio racional de universalización (Escribar, 2001).

Mi propia visión de la psicología y de la práctica clínica ha tenido un cambio sustancial luego de integrar a las teorías cognitivas psicológicas estos criterios fundamentados en las concepciones filosóficas estudiadas en esta investigación, constituyéndose para mí en una verdadera revolución cognitiva en términos de Jerome Bruner, la cual conduce a la complementación con la filosofía tanto en la práctica psicológica como en la enseñanza de la psicología cognitiva.

Planteo tres criterios o elementos básicos que tendrían que ser incorporados secuencialmente en un proyecto educativo o clínico, para lograr la autonomía solidaria, los cuales se resumen en tres actos de significado:

- a) La narración del sí mismo, que facilita la integración afectiva.
- b) La acción, que facilita la integración social.
- c) El dialogo, que posibilita la integración cognitiva en el acto moral.

a) Narrativa. Este primer criterio se basa en los planteamientos de Ricoeur y se refiere a desarrollar la construcción de la identidad narrativa, a partir de la formulación de los niños y jóvenes de un proyecto vital en diferentes ámbitos: profesional, familiar, educacional, social y político; a través del desarrollo de una organización de sí mismo que incorpore como elementos centrales los procesos de unidad del yo, integración del sí mismo e integración con otros, lo cual se resume en el siguiente cuadro.

ORGANIZACION DEL SI MISMO

a.1 Unidad del sí mismo.	<p>Proceso de diferenciación psicológica, corporal y sexual en relación los demás.</p> <p>Reconocimiento de sí mismo.</p> <p>Reconocimiento del otro, como semejante o igual a mí, en lo que respecta a su libertad y dignidad.</p> <p>Incorporación de compromisos ideológicos, valóricos.</p>
a.2 Integración del sí mismo.	<p>Proceso de integración:</p> <p>Tarea de acomodación a las experiencias que se han dado en la historia vital.</p> <p>Implica la integración de pasado, presente y futuro; lo que da un sentido de continuidad al sí mismo.</p> <p>Proceso de aceptación de las contradicciones que se van dando a través de la vida.</p>
a.3 Integración con otros.	<p>Búsqueda de alternativas de acción y de reconocimiento desde otros.</p> <p>Criterio de realidad, equilibrio de la relación entre el sí mismo y el otro.</p>

a.1. La unidad del sí mismo implica la afirmación del sí mismo que requiere de un reconocimiento de sí como un ser único y diferente (identidad como mismidad), que responda la pregunta ¿quién soy?, a través de un proceso de diferenciación psicológica, corporal y sexual, con el reconocimiento de características personales, de valores e ideologías que configuran el carácter.

La tarea de diferenciación personal implica a la vez el reconocimiento del sí mismo como único y del otro como semejante o igual al sí mismo, en lo que respecta a su

libertad y dignidad, y a la vez como constituyente del sí mismo al estar interiorizado en las relaciones interpersonales significativas y en la incorporación de la tradición, los valores e ideales; por lo que es fundamental trabajar no sólo la separación o individuación, sino que a la vez la inclusión del otro en la propia identidad (identidad como ipseidad).

Este reconocimiento de sí mismo debe incluir la toma de conciencia de las limitaciones inherentes a la condición humana, que llevan por un lado a la superación del narcisismo o egocentrismo, y por otro lado al reconocimiento de la necesidad del otro para complementar las carencias de la propia existencia. Es necesario responder a la pregunta ¿Qué soy?, e incorporar al otro en la significación del sí mismo y a la humanidad a través del reconocimiento de la cultura y la tradición, incorporándola en las opciones ideológicas personales.

Esto implica desarrollar en los niños y jóvenes una conciencia de sí como autores de un trayecto vital con significado, que desde la voluntad o fuerza del sí mismo proyecta metas realistas y las dirige hacia la realización, con la consideración de las inevitables frustraciones que deberá enfrentar en su efectucción. Esto facilita no sólo la tolerancia de las frustraciones, sino que también la postergación de las gratificaciones en base a metas de corto y largo plazo, configuradas en el proyecto vital de cada uno, y así manejar la ansiedad y el displacer que se produce por la no satisfacción inmediata de los deseos e impulsos.

Esta es una tarea de interpretación del sí mismo, que lleva tanto a la estima de sí como al respeto de sí, haciéndonos a la vez conscientes de nuestros actos y responsables de ellos ante nosotros mismos y los otros.

Esto requiere un acto de desligamiento, de descentración del sí mismo, a través del reconocimiento de la reciprocidad en las relaciones con el otro: El reconocimiento y afirmación de la libertad del sí mismo y de la del otro como similar a la propia; el darse cuenta de la igualdad, que exige el reconocimiento de la libertad en primera y segunda persona en la esfera de la acción y desemboca en la cooperación social.

En el ámbito clínico esta tarea de unidad del sí mismo, implica desarrollar en los niños y jóvenes, a través de un proceso de descubrimiento guiado, el tener conciencia de las

formas que guían su experiencia, cómo piensa, qué conceptos, principios y valores son incorporados a la unidad personal. Esto implica articular un compromiso consigo mismo y con el mundo: desarrollar una filosofía de vida, como una postura que organiza el sentido de sí mismo en el mundo.

Esta es terapéuticamente una tarea de aceptación y confirmación del sí mismo, en términos de imagen personal, de principios y valores que organizan el sí mismo. Se establece un compromiso con su imagen personal y con las opciones ideológicas que se van logrando a través del tiempo, en los diferentes aspectos: religioso, político, social.

En el ámbito educativo implica incorporar en los planes y programas instancias de reflexión y de discusión, que permitan a los niños y jóvenes en primera instancia descubrir su unicidad, explorando su imagen personal, su imagen proyectada y su imagen ideal. A la vez facilitan la interiorización de las experiencias con los grupos significativos y con la sociedad en la que se está inserto, ligándose afectivamente con otros en ideologías comunes, para posteriormente configurar un sistema jerarquizado de valores y principios.

a.2. La integración del sí mismo es una tarea de acomodación a las experiencias que se han dado en la historia vital. Implica la integración de pasado, presente y futuro; la integración familiar, educacional y social, lo que da un sentido de continuidad al sí mismo. Hay una aceptación de las contradicciones que se van dando a través de la vida, las que se van organizando y reintegrando de manera significativa.

Desde el punto de vista terapéutico implica un proceso de contradicción, de enfrentamiento activo y consciente a las contradicciones vitales. En este sentido es necesario en psicoterapia trabajar las metas a futuro y su proyección en relación a la organización del sí mismo y de sus posibilidades de realización. Se analiza la distancia entre lo que cada persona quiere ser y lo que realmente es, y a la vez se analizan las opciones en su contexto real.

Se realiza un trabajo de clarificación de metas, identificándolas, jerarquizándolas y descubriendo los obstáculos que se encuentran en sí mismo y en la realidad externa.

Se estudia la organización y estructuración del tiempo, en relación a intereses, necesidades y expectativas de sí mismo, en los diferentes ámbitos de interacción: recreación personal, familiar, educacional, pareja y social, y se relacionan con las metas personales.

Se trabaja la resolución de problemas, de modo de enfrentar los obstáculos en su realización personal de manera constructiva en relación al sí mismo. Se analizan los sentimientos, motivaciones y conceptos que dirigen las decisiones vitales y las metas, organizando un sentido de sí mismo coherente y con significado.

En el ámbito educacional esto implica desarrollar las mismas tareas anteriores, dando la posibilidad a los niños y jóvenes de elegir, de decidir y de organizar en forma flexible sus actividades y estructurar su tiempo, según la individualidad de cada uno en el marco institucional.

Es necesario estimular la construcción de biografías e historias personales, de modo que los niños y jóvenes se narren a sí mismos y se revelen ante otros.

a.3. La integración con otros implica la búsqueda de alternativas de acción y de reconocimiento desde otros, a través de la incorporación a grupos de reflexión y de acción en diferentes ámbitos: Familiar, educacional, religiosos, deportivos, artísticos. La integración a grupos, da las posibilidades de actuar en el mundo; de poner su definición de identidad al servicio de los otros, en la realidad. Implica también un criterio de realidad, de acomodación a la realidad de los deseos según sus posibilidades de realización.

En el proceso psicoterapéutico esto se posibilita a través del desarrollo de la toma de perspectiva social, en el sentido de ponerse en el lugar del otro y de tomar además la postura de un tercero, lo legal y lo social que media entre dos individualidades: Se abre la posibilidad del diálogo, del encuentro genuino con el otro, sea familia, amigos, compañeros, en una situación en la cual los intereses y necesidades de todos son igualmente importantes. Se logra el proceso de descentración, clave para la relación integrada con otros.

Esta tarea de integración con otros es fundamental en el ámbito educacional, en que la contrastación de las ideas

personales es esencial en el proceso educativo, y debería ser estimulado a través del trabajo de grupos cooperativos.

b) Acción. Este segundo criterio se deriva de los planteamientos de Arendt y se refiere a la puesta en práctica de los proyectos vitales de cada uno en la acción, dando lugar a la condición humana de la pluralidad, en un contexto de igualdad.

Esto significa la inmersión en la realidad social, cultural y política, en las instituciones, para desplegar y confrontar los proyectos personales en el mundo compartido con otros. Esto requiere el desarrollo de la responsabilidad por el sí mismo y por el otro en las acciones. Se debe tener conciencia de la responsabilidad de las acciones y de sus consecuencias en sí mismo, en el otro y en el mundo que nos rodea, respondiendo a la pregunta acerca de ¿Quién soy yo para que puedas contar conmigo?

Desde el ámbito terapéutico esto requiere una fase de experimentación, a través de la experiencia en la realidad misma, confrontando las hipótesis que se han formulado en relación a la organización del sí mismo y de su integración con otros, de modo de facilitar la permanente reorganización y equilibrio de las estructuras psíquicas a través de la acción en el mundo con otros.

Se consideran en la realidad diferentes alternativas de enfrentar los problemas y frustraciones y se construyen nuevas significaciones que permiten una mayor integración y adaptación al mundo, facilitando el despliegue de nuevas formas de enfrentar y solucionar los problemas que se presentan en la realidad cotidiana en los diferentes contextos de interacción. Se desarrollan planes de acción y de enfrentamiento de la realidad, los cuales se llevan a la acción.

En el ámbito educativo esto implica la necesidad de planificar acciones grupales concertadas, inmersas en un "nosotros". Esto significa facilitar el encuentro con otros a través de relaciones de reciprocidad en situaciones concretas, para resolver problemas contextuales a través de una participación activa.

Además se requiere de instancias de acciones cooperativas con los niños y jóvenes de tipo creativo: artístico, científico, político y social. En estas se facilita la

observación de distintos puntos de vista; el desarrollo de la empatía afectiva, a través de la consideración de los sentimientos y emociones propias y de los otros; y la consideración de los efectos de nuestras acciones en sí mismo y en otros, con un sentido de responsabilidad mutua y por el mundo en que vivimos.

c) Dialogo. Este tercer criterio se basa en los planteamientos de la ética discursiva, y responde a la pregunta ¿por qué debo actuar según las reglas? Esto nos lleva a facilitar la articulación de los proyectos personales en el marco de normas universales, a través del reconocimiento del deber moral, que implica la sedimentación del sí en la identidad moral.

Esto es propiciar el desarrollo de la conciencia moral, que requiere el ejercicio de la voluntad reflexiva para una acción responsable y solidaria. Es la incorporación de la perspectiva social simbólica en la identidad personal, a través de la interiorización de la ley moral universal, por la cual la persona se reconoce como parte de la humanidad. Ello implica desplegar la identidad personal en la lógica del lenguaje y la acción solidaria, en términos intersubjetivos.

La identidad autónoma y solidaria requiere el desarrollo de las capacidades de la persona para realizar una evaluación crítica de sí mismo y de los otros, y a través de un proceso de razonamiento llegar a juicios que puedan ser defendidos en una argumentación. Esto implica poder proyectar razones universales y relacionar las intenciones y el comportamiento, asumiendo la responsabilidad por los propios actos ante sí mismo y ante los otros.

Desde el ámbito terapéutico es necesario facilitar a las personas la identificación de los principios universales con los cuales se compromete en forma explícita, a partir de la evaluación de sus actos morales, considerando las consecuencias de sus conductas en relación a la estima y el respeto de sí.

En el ámbito clínico, la psicoterapia se constituye en un espacio de reflexión en torno a la identidad ética, dando las posibilidades de la interpretación de la autonomía personal en el marco de un proceso solidario.

En el acto terapéutico se desarrolla un proceso activo y creativo, en el cual se da la oportunidad para que el

individuo concreto pueda reconocer sus limitaciones en el conocimiento teórico y práctico y pueda integrar sus deseos, necesidades e intereses individuales en un marco social e histórico. La meta es por un lado prevenir la afirmación egocéntrica e individualista del sí mismo, a través de la comprensión y significación del valor último de la persona, que llega a ser auténtico individuo a partir del reconocimiento de sí mismo y del otro como parte de una comunidad de personas.

En el ámbito educacional es necesario dar espacios de reflexión a través de la participación en diálogos con diversas personas en distintos contextos de acción, considerando en la argumentación las condiciones históricas y contingentes de la comunidad real de comunicación. Esto permite a la acción trascender los límites individuales, y fortalecer a la voluntad como una facultad que dirige la acción y lleva a cabo la cognición del deseo correcto.

Es necesario desarrollar el proceso de toma de decisión como el ejercicio de un juicio moral que reconozca, acepte y respete la regla consensuada, considerándola justa, en la medida que regula las relaciones entre las personas en términos de asignación de derechos y de responsabilidades.

Esto es según Piaget, la adquisición de la conciencia de las reglas, leyes y principios que guían las decisiones morales; y que han sido construidas activamente por la persona, en el contexto de un sistema social, en base a consideraciones de autonomía, respeto mutuo y responsabilidad.

Esto requiere de un sistema educacional en el cual se de una cooperación suficientemente estable y confiable, de modo que las personas estén dispuestas y sean capaces de cumplir en la acción sus responsabilidades y compromisos.

Esto implica crear espacios públicos de acción y de creación, en diferentes ámbitos sociales, para que los niños y jóvenes puedan desarrollar sus narrativas personales y la vez formen parte de la historia humana a través de su participación en diálogos, obras y acciones. Esto significa por un lado la inmersión activa de niños y jóvenes en espacios culturales y educacionales compartidos con los adultos, y por otro la identidad con las instituciones y la tradición.

En este proceso se reafirma la autonomía personal a través de un proceso de desarrollo solidario en la acción y el diálogo

con otros. La identidad personal autónoma como única e irreplicable, sólo es posible en la medida que se es miembro de la sociedad y de la humanidad y se despliega a través de la acción cooperativa.

En este sentido se requiere de una educación moral cuyo objetivo sea el desarrollo de un individuo autónomo y solidario, en tanto capaz de una acción libre inserta en una comunidad histórica. La educación moral debe dar las oportunidades a todas las personas, desde la infancia, para ser agentes activos en su proceso de desarrollo, facilitando la posibilidad de la acción y la toma de perspectiva social en el medio, a través de la reflexión en espacios compartidos, y de la realización de obras creativas y constructivas en la realidad.

Para finalizar estas conclusiones, quisiera reafirmar el que las teorías cognitivas del desarrollo moral, tanto en la acción clínica como en la educativa, requieren para lograr estos objetivos la complementación con las concepciones filosóficas analizadas en este estudio, las que fundamentan los actos con significado hacia acciones morales autónomas desde la solidaridad del reconocimiento recíproco y de las acciones concertadas.

La psicología como ciencia puede estudiar y demostrar los cambios de personalidad, pero la determinación de que un cambio es preferible -mejor o superior- es intrínsecamente un asunto filosófico. Un marco teórico que es en sí mismo generativo de metas justificables, debe ser más que psicológico, por lo que requiere integrar los elementos filosóficos.

BIBLIOGRAFIA

Apel, Karl-Otto.

- 1985. ¿Límites de la ética discursiva?, Epílogo En A. Cortina, Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 1988.
- 1987. Teoría de la verdad y ética del discurso. Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, España, 1995.

Arendt, Hannah.

- 1948. The origins of totalitarianism. Harcourt Brace and Company, U.S.A., 1979.
- 1954. Between past and future. Penguin Books USA Inc., New York, USA, 1968.
- 1957-1979. De la historia a la acción. Ed. Paidós, Barcelona, 1995.
- 1967. Sobre la revolución. Editorial Revista de Occidente, S.A., Madrid, España.
- 1969. Crisis of the republic. Harcourt Brace Jovanovich, U.S.A, 1972.
- 1971. La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y la política. Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1984.
- 1974. La condición humana. Editorial Seix Barral S.A., Barcelona, 1998.

Bruner, Jerome.

- 1962. On knowing. Essays for the left hand. Oxford University Press, USA, 1979.
- 1984. Acción, pensamiento y lenguaje. Alianza Editorial, Madrid, España.
- 1986. Realidad mental y mundos posibles. Los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia. Editorial Gedisa, S.A., Barcelona, España, 1994.
- 1990. Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva. Alianza editorial, Madrid, 1991.

Camps, Victoria. 1993. Paradojas del individualismo. Editorial Crítica, Barcelona.

Cortina, Adela.

- 1985. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política de K.O. Apel. Epílogo de K.O: Apel. Ediciones Sígueme, Salamanca, España, 2ª Ed., 1988.
- 1986. Ética mínima. Editorial Tecnos, S.A., 3ª Ed., 1992.
- 1988. La ética discursiva. En: V. Camps, Ed. Historia de la ética. 3. La ética contemporánea. Editorial Crítica, Barcelona, España, 1989.
- 1990. Ética sin moral. Editorial Tecnos, S.A., 3ª Ed., 1995.
- 1994. Ética de la empresa. Editorial Trotta, Madrid, 3ª edición, 1998.
- 1998. Ciudadanos como protagonistas. y La ética de la sociedad civil. En: Ética ciudadana y derechos humanos de los niños. Compiladores Héctor Fabio Ospina, Sara Victoria Alvarado. Cooperativa Editorial Magisterio, Colombia.

Covitz, Joel. 1993. Narcisismo: El trastorno de nuestros días. En: Recuperar el niño interior. Abrams, Jeremiah. Editor. Parte III: Narcisismo y eterna juventud. El dilema del niño. Editorial Kairós, España.

Damon, W. 1980. Patterns of change in children's social reasoning: A two-year longitudinal study. Child development, 51.

Díaz, María José; Medrano, Concepción. 1994. Educación y razonamiento moral. Ediciones mensajero, S.A., Bilbao, España.

Escribar, Ana. 2001. Ética en Ricoeur. Comunicación personal. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago, Chile.

Feixas, Guillem; Villegas, Manuel. 1993. Constructivismo y psicoterapia. Promociones y publicaciones universitarias SA, Barcelona.

Gilligan, Carol. 1982. In a different voice. Harvard University Press, Cambridge, USA.

Golom, Elam. 1992. Trapped in the mirror. William Morrow and Company, Inc., U.S.A.

Habermás, Jürgen

- 1983. Conciencia moral y acción comunicativa. Ediciones Península, Barcelona, España, 2ª Edición, 1991.
- 1984. Escritos sobre moralidad y eticidad. Ediciones Paidós, Barcelona, España, 1ª Ed. 1991.
- 1981. Teoría del acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social, 1992. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista, 1990. Taurus, Alfaguara, Buenos Aires.
- 1990-1993. Justification and application. Remarks on discursive ethics. Massachusetts Institute of Technology, U.S.A, 1995.

Hoffman, Martin. L.

- 1975. The development of altruistic motivation. En D. De palma and J. Foley (Ed.). Moral development: Current theory and research.
- 1983. Empathy, guilt and social cognition. En Overton Ed. The relation between social and cognitive development. Hillside, N.J. Lawrence Erlbaum.

Kant, Immanuel.

- 1781. Crítica de la razón pura. Prólogo a la segunda edición. Ediciones Alfaguara, Madrid, 1983.
- 1785. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Traducción de Manuel García Morente. Editorial Espasa Calpe, SA, Madrid, España, Undécima Edición de Luis Martínez de Velasco, 1995.
- 1788. Crítica de la razón práctica. Traducción de Emilio Miñana y Villagrana y Manuel García Morente. Editorial Espasa Calpe, SA, Madrid, España, tercera edición, 1984.
- 1793. La religión dentro de los límites de la mera razón. Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez. El libro de bolsillo, Alianza Editorial, Madrid, 2ª Edición, 1986.

Kegan, Robert.

- 1982. The evolving self. Harvard University Press, USA.
- 1994. In over our heads. The mental demands of modern life. Harvard University Press. U.S.A., 1998.

Kernberg, Otto. 1975. Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico. Editorial Paidós, México, 1993.

Kohlberg, Lawrence.

- 1968. El niño como filósofo moral. En Lecturas de psicología del niño. Compilación de Juan Delval. Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- 1971. From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. En: T. Mischel, Ed., Cognitive development and epistemology, Academic Press, New York.
- 1979. From adolescence to adulthood: The rediscovery of reality in a postconventional world. (Con Gilligan, Carol) En Pressein, Barbara; Goldstein, David; Appel, Marilyn. Plenum Press, New York, USA.
- 1981. The philosophy of moral development. Harper and Row Publishers, San Francisco, USA.
- 1983. Ego development and education. A structural perspective. En Child Psychology and Childhood Education. (Con Snarey, y Noam), Longman, New York, 1987.
- 1984. Psicología del desarrollo moral. Desclee de Brower, Bilbao, España, 1992.
- 1985. The measurement of moral judgement: Standard issue scoring manuals (Con Colby, A.; Gibbs., J; Candee, D.; Speicher, D.; Hewer, A.). Prepublication draft, Vol. II, Cambridge University Press, New York, USA.
- 1987. Child Psychology and childhood education. A cognitive-developmental view. Longman Inc., New York, USA.
- 1990. The return of stage 6: Its principle and moral point of view. (Con Boyd, Dwight R.; Levine, Charles). En Wren, Thomas. The moral domain, The MIT press, London, England.

- 1990. Constructivist early education: Overview and comparison with other programs (Con De Vries, Retha). National Association for the education of the young children, Washington DC., USA.

Modgil, Sohan; Modgil, Celia. 1986. Lawrence Kohlberg. Consensus and Controversy. The Falmer Press, Great Britain, 1988.

Piaget, Jean.

- 1926. El método clínico. En Lecturas de psicología del niño. Compilación de Juan Delval. 1. Las teorías, los metodos y el desarrollo temprano. Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- 1929. El origen de los nombres. En El lenguaje y el pensamiento del niño pequeño J. Piaget y otros. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1978.
- 1929. La comunicación entre los niños. En El lenguaje y el pensamiento del niño pequeño. Piaget y otros. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1978.
- 1931. Filosofías infantiles. En Lecturas de psicología del niño. Compilación de Juan Delval. 2. El desarrollo cognitivo y afectivo del niño y del adolescente. Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- 1932. El criterio moral en el niño. Editorial Fontanella, Barcelona, 1983.
- 1937. La construcción de lo real en el niño. Editorial Grijalbo, México, 1995.
- 1951. La psicología de la primera infancia. (Con Inhelder, Bärbel). En Lecturas de psicología del niño. Compilación de Juan Delval. 1. Las teorías, los métodos y el desarrollo temprano. Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- 1951. El desarrollo, en el niño, de la idea de patria y de las relaciones con el extranjero. (Con Weill, Ann Marie. En Lecturas de psicología del niño. Compilación de Juan Delval. 2. El desarrollo cognitivo y afectivo del niño y del adolescente. Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- 1955. De la lógica del niño a la lógica del adolescente. (Con Inhelder, Bärbel). Ediciones Paidós, Barcelona, 1985.

- 1959. La formación del símbolo en el niño. Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- 1961. Epistemología matemática y psicología. Con Evert Beth. Editorial Crítica, Barcelona, 1980.
- 1963. Las operaciones intelectuales y su desarrollo. Piaget, Jean; Inhelder, Bärbel. En Lecturas de psicología del niño. Compilación de Juan Delval. 1. Las teorías, los métodos y el desarrollo temprano. Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- 1964. Seis estudios de Psicología. Editorial Seix Barral, SA. Barcelona, 1973.
- 1964. Como se desarrolla la mente del niño. En Jean Piaget y otros. Los años postergados. La primera infancia. Ediciones Paidós Unicef, Barcelona, 1981.
- 1965. Sabiduría e ilusiones de la filosofía. Ediciones Península, Barcelona, 1988.
- 1965. Estudios sociológicos. Editorial Ariel, Barcelona, España, 1977.
- 1967. Génesis de las estructuras lógicas elementales. Editorial Guadalupe, Argentina.
- 1967. Biología y conocimiento. Siglo Veintiuno editores, S. A., España, 1981.
- 1968. El punto de vista de Piaget. En Lecturas de psicología del niño. 1. Las teorías, los métodos y el desarrollo temprano. Compilación de Juan Delval. Alianza Editorial, Madrid, 1978.
- 1969. Psicología y pedagogía. Editorial Ariel, Barcelona, España, 1981.
- 1969. Psicología del niño. (Con Inhelder, Bärbel). Ediciones Morata SA, Madrid, 1975.
- 1970. Psicología y epistemología. Editorial Ariel, Barcelona, 1973.
- 1970. La evolución entre la adolescencia y la edad adulta. En Lecturas de psicología del niño. Compilación de Juan

Delval. 2. El desarrollo cognitivo y afectivo del niño y del adolescente. Alianza Editorial, Madrid, 1978.

- 1972. Problemas de Psicología genética. Editorial Ariel, Barcelona, 1975.
- 1974. El estructuralismo. Oikos-tau, S.A., Ediciones, México.
- 1974. Adaptación vital y psicología de la inteligencia. Siglo Veintiuno de España Editores, 1978.
- 1976. El comportamiento, motor de la evolución. Ediciones Nueva Visión, Argentina, 1986.
- 1977. Conversaciones con Piaget. Jean-Claude Bringuier. Gedisa, S.A., Barcelona, España, 1981.

Rawls, John.

- 1971. Teoría de la justicia. Fondo de cultura económica, México, 2ª Ed., 1995.
- 1982. Sobre las libertades. Editorial Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, España, 1990.

Rest, James. 1979. Development in judging moral issues. University of Minnesota Press, USA.

Rosen, Hugh. 1985. Piagetian dimensions of clinical relevance. Columbia University Press, New York.

Ricoeur, Paul.

- 1965. Freud: Una interpretación de la cultura. Siglo XXI Editores, S.A., México, 1970.
- 1967. The symbolism of evil. Beacon Press, U.S.A., 1969.
- 1969. El conflicto de las interpretaciones. I.- Hermenéutica y psicoanálisis, 1975. II.- Hermenéutica y estructuralismo. La cuestión del sujeto: El desafío de la semiología, 1975. III.- Introducción a la simbólica del mal. La paternidad: Del fantasma al símbolo. Ediciones Megápolis, Argentina, 1976.
- 1984. Educación y política. Capítulo II La vida en busca de un narrador, Capítulo IV El yo, el tú y la institución. Editorial Docencia, Buenos Aires, Argentina.

- 1985. Time and narrative. Volume 3. The University of Chicago Press, U.S.A., 1988.
 - 1985. Hermenéutica y acción. Editorial Docencia, Argentina.
 - 1986. Ética y cultura. Capítulo I Habermás y Gadamer en diálogo. Editorial Docencia, Argentina.
 - 1990. Sí mismo como otro. Siglo veintiuno España editores, SA, España, 1996.
- Rychlak, Joseph.** 1973. Introduction to Personality and psychotherapy. A theory-construction approach. Houghton Mifflin Company, USA, 1981.
- Selman, Robert.** 1980. The growth of interpersonal understanding. New York, Academic Press.
- Tugendhat, Ernst.** 1988 Problemas de ética. Editorial Crítica, Barcelona, España.
- Villascañas, José Luis.** 1992 Kant. En Victoria Camps, Ed. Historia de la ética. Editorial Crítica, Barcelona.
- Warren, Mark.** 1995. The self in discursive democracy. En: The Cambridge companion to Habermás. Edited by Stephen White, Cabridge University Press, U.S.A, 1997.

ANEXO. ETAPAS DEL DESARROLLO MORAL.

A) Etapas del desarrollo moral de Piaget*

MORAL HETERONOMA	MORAL AUTONOMA
<p>1. Es impuesta desde el exterior, como un sistema de reglas obligatorias. Tiene carácter coercitivo y es la fuente del deber. Las reglas son sagradas y obligatorias.</p>	<p>1. Surge del propio individuo como un conjunto de principios de justicia. Tiene carácter espontáneo y es la fuente del bien.</p>
<p>2. Se basa en el principio de autoridad, el respeto unilateral y las relaciones de presión.</p>	<p>2. Se basa en el principio de igualdad, el respeto mutuo y las relaciones de cooperación.</p>
<p>3. Se encuentra de hecho en la mayoría de las relaciones y entre el adulto y el niño.</p>	<p>3. No es estática y fija, sino una forma de equilibrio límite en las relaciones sociales.</p>
<p>4. La persona la practica de modo egocéntrico, por tener un principio externo al individuo, por lo que la acción no siempre concuerda con el juicio moral.</p>	<p>4. Su práctica es correcta, por ser el resultado de una decisión libre y racional.</p>
<p>5. La responsabilidad es objetiva, se juzga en función de las consecuencias materiales de una acción (realismo moral).</p>	<p>5. La responsabilidad se juzga en función de su intención. Es subjetiva, supone la cooperación y el respeto mutuo.</p>
<p>6. La noción de justicia se basa primero en la obediencia a la autoridad y la evitación del castigo, el cual es necesario, debe ser doloroso y arbitrario, ya que su función es la expiación. Al final la justicia empieza a basarse en la igualdad. Deja de ser retributiva, y se hace distributiva, pasando por una fase de mero y estricto igualitarismo.</p>	<p>6. La noción de justicia supera la fase del estricto igualitarismo, para basarse en la equidad. El principio de justicia autónomo es la forma superior de equilibrio de las relaciones sociales. Se basa en la reciprocidad. Los castigos se convierten en algo motivado, no necesario y recíproco.</p>

* Adaptado de **Díaz, María José; Medrano, Concepción.** 1994. Educación y razonamiento moral. Ediciones mensajero, SA, Bilbao, España.

B) Niveles y estadios de desarrollo del juicio moral de Kohlberg:

Según las bases del juicio moral (Kohlberg, 1992, pág. 80), lo que está bien, las razones para actuar correctamente, y la perspectiva social del estadio (Kohlberg, 1992, pág. 188 - 189), y los motivos para una toma de acción moral (Kohlberg, págs. 88, 89).

- Nivel 1: Preconvencional: Se da principalmente en niños de cuatro a diez años. El valor moral reside en acontecimientos externos cuasifísicos, en los malos actos o en necesidades cuasifísicas más que en las personas y normas.

Estadio 1: Moralidad heterónoma. Estadio de castigo y obediencia. Se hace referencia egocéntrica al poder o prestigio superiores, o hay una tendencia a evitar problemas.

Está bien evitar romper las normas sólo por el castigo, obedecer por obedecer y evitar causar daño físico a personas o a la propiedad.

Las razones para actuar correctamente son evitar el castigo, y el poder superior de las autoridades.

Los motivos para realizar una acción moral son la evitación del castigo y la conciencia es un miedo irracional al castigo.

La perspectiva social es egocéntrica; no considera los intereses de otros ni reconoce que sean diferentes de los propios; no relaciona dos puntos de vista. Confunde la perspectiva de la autoridad con la suya propia.

Estadio 2: Individualismo. Estadio de los propósitos instrumentales ingenuos y el intercambio. Es una orientación ingenuamente egoísta. La acción correcta es la que satisface las necesidades de uno y ocasionalmente las de otros. Hay conciencia del relativo valor de la perspectiva y necesidades de cada actor, y se orienta al intercambio y la reciprocidad.

Está bien seguir las normas sólo cuando es en inmediato interés de alguien; actuar para conseguir los propios intereses y dejar que los demás hagan lo mismo. Es correcto lo que es justo, lo que es un intercambio, un acuerdo, un trato.

Se actúa correctamente por servir las necesidades e intereses propios en un mundo en el que hay que reconocer que otra gente también tiene sus intereses.

La acción está motivada por el deseo del premio o beneficio, y se ignoran las posibles reacciones de culpa y el castigo se ve de una forma pragmática. Diferencia entre el miedo, placer o pena y las consecuencias del castigo.

La perspectiva social es individualista concreta; tiene conciencia de que todo el mundo tiene sus intereses a perseguir, esto lleva a un conflicto, de forma que lo correcto es relativo.

- Nivel 2: Convencional: El valor moral reside en interpretar roles buenos o correctos, en mantener el orden y las expectativas de los demás.

Estadio 3: Estadio de las expectativas interpersonales mutuas, de las relaciones y la conformidad. Orientación del buen chico, que se orienta a agradar a los demás y aprobar a los demás, así como a ayudar. Hay conformidad con imágenes estereotipadas de la mayoría y juicio en relación a las intenciones.

Esta bien vivir en la forma que la gente de alrededor espera de uno o lo que la gente en general espera de su papel de hijo, hermano, amigo. Ser bueno es importante y significa que se tienen buenas intenciones, preocupándose por los demás. Significa también mantener mutuas relaciones de gratitud, lealtad y confianza.

Se actúa correctamente por la necesidad de ser una buena persona ante uno mismo y los demás. Cuidar de otros. Creencia en la regla de oro, deseo de mantener las normas y la autoridad que mantengan los estereotipos de buena conducta.

La acción está motivada por anticipación de la desaprobación de otros, real o hipotética-imaginaria (como por ejemplo culpa). Diferencia entre la desaprobación y el castigo, miedo o dolor.

La perspectiva social es del individuo en relación con otros individuos; ya que hay conciencia de sentimientos compartidos que tienen preferencia sobre los intereses individuales. Se relacionan puntos de vista a través de la regla de oro concreta, poniéndose en el lugar de otra

persona. No se considera todavía la perspectiva del sistema generalizado.

Estadio 4: Estadio del sistema social y la conciencia. Orientación de mantenimiento de la autoridad y el orden social. Se orienta a cumplir el deber y a mostrar respeto por la autoridad y mantener el orden social dado, por sí mismo.

Está bien cumplir las obligaciones acordadas. Se deben de mantener las leyes en casos extremos en donde entran en conflicto con otros deberes sociales establecidos. Está igualmente bien contribuir a la sociedad, al grupo o a la institución.

Se actúa correctamente por mantener la institución en funcionamiento como un todo, evitar el colapso del sistema "si todo el mundo lo hiciera", o el imperativo de conciencia para llevar a cabo las obligaciones marcadas por uno mismo.

La acción esta motivada por anticipación de deshonor y por culpa del daño concreto hecho a otros. Se diferencia el deshonor formal de la desaprobación informal, y diferencia la culpa por malas consecuencias de la desaprobación.

La perspectiva social hace distinción entre el punto de vista de la sociedad y los motivos o acuerdos interpersonales. Toma el punto de vista del sistema que define las normas y roles. Considera las relaciones individuales según el lugar que ocupan en el sistema.

- Nivel 3: Post-convencional y de principios: El valor moral reside en la conformidad del yo con normas, derechos o deberes compartidos o compartibles.

Estadio 5: Estadio de los derechos básicos y del contrato social o utilidad. Orientación legalista contractual. Se reconoce un elemento arbitrario o punto de partida de reglas o expectativas para llegar a un acuerdo. El deber se define en términos de contrato, evitando la violación de los derechos de otros y según la voluntad y bienestar de la mayoría.

El bien es ser consciente de que la gente mantiene una variedad de valores y opiniones, que la mayoría de los valores y normas son relativos al grupo. Estas normas deberían, sin embargo, mantenerse en interés de la imparcialidad y porque son el acuerdo social. Algunos

valores y derechos no relativos como la vida y la libertad, deben también mantenerse en cualquier sociedad e independientemente de la opinión de la mayoría.

Las razones para actuar correctamente son un sentido de la obligación hacia la ley por el contrato social que uno tiene que hacer y ser fiel a las leyes para el bienestar de todos y la protección de los derechos de todos. Un sentimiento de compromiso, libremente aceptado hacia los amigos, la familia y obligaciones de trabajo. Interés porque las leyes y obligaciones se basen en un cálculo racional de utilidad total, "lo mejor posible para el mayor número de gente".

La acción está motivada por mantener el respeto de iguales y la comunidad. El respeto se basa en la razón más que en las emociones. Hay preocupación por mantener el respeto de uno mismo, como por ejemplo, evitar juzgarse como inconsistente, o irracional. Se diferencia entre culpa institucionalizada y falta de respeto a la comunidad o a sí mismo.

La perspectiva social es anterior a la sociedad. Es la perspectiva de una conciencia individual racional de los valores y derechos anteriores a los contratos y compromisos sociales. Integra perspectivas por mecanismos formales de acuerdo, contrato, imparcialidad objetiva y debido proceso. Se consideran los puntos de vista moral y legal, los que a veces se reconocen en conflicto, y le es difícil integrarlos.

Estadio 6: Estadio de los principios éticos universales. Orientación de conciencia o de principio. Se orienta no sólo hacia reglas sociales ordenadas, sino a principios de elección que requieren la llamada a una consistencia y universalidad lógica. La conciencia es un agente dirigente y se orienta hacia un mutuo respeto y confianza.

Está bien seguir principios éticos auto-escogidos. Las leyes particulares o los acuerdos sociales son normalmente válidos porque se basan en tales principios. Cuando las leyes violan estos principios, se actúa de acuerdo con el principio. Los principios son principios universales de la justicia: la igualdad de los derechos humanos y el respeto a la dignidad de los seres humanos como personas individuales.

Las razones para actuar bien son la creencia como persona racional en la validez de principios morales universales, y un sentido de compromiso social hacia ellos.

La acción esta motivada por la auto-condena por violar los principios propios de uno mismo. Se diferencia entre respeto a la comunidad y autorespeto, y entre el propio respeto por alcanzar la racionalidad y propio respeto por mantener los principios morales.

- La perspectiva social es de un punto de vista moral, del cual derivan los acuerdos sociales. La perspectiva es la de cualquier individuo racional que reconoce la naturaleza de la moralidad o el hecho que las personas son fines en sí misma y deben ser tratadas como tales.

Cuadro resumen de las etapas descritas por Kohlberg*:

CRITERIOS EVOLUTIVOS DE DESARROLLO MORAL DE KOHLBERG.

NIVEL PRECONVENCIONAL	NIVEL CONVENCIONAL	NIVEL POST-CONVENCIONAL
El bien se define en función de la obediencia literal a reglas u ordenes concretas tras las cuales se suponen presión o castigos. Las reglas no se comprenden como expectativas de la sociedad. En otras ocasiones, el bien se define en función de los propios intereses del yo. Para juzgar una conducta nunca se considera la intención que la motivó.	El bien se define en función de la conformidad y el mantenimiento de las reglas, papeles y expectativas de la sociedad o de grupos pequeños, como el de la religión o la denominación política. Conformarse y mantener reglas y roles significa más que simplemente obedecerlos, implica una motivación interna relacionada con ellos.	El bien se define en términos de derechos humanos universales, valores o principios que la sociedad y el individuo deben mantener. Cuando la ley protege los derechos humanos existe el deber moral de cumplirla, pero cuando la ley va contra los derechos humanos existe el deber moral de no cumplirla.
Las razones para seguir reglas son: el propio interés, la evitación del castigo, la deferencia con el poder, evitar daño físico a las demás personas, y el intercambio de favores.	Las razones para seguir las reglas son: la aprobación y la opinión social general, la lealtad a las personas y a los grupos, y el bienestar de los individuos y de la sociedad.	Las razones para seguir las reglas son: el contrato social, o compromiso general que tenemos por el hecho de vivir en sociedad, de mantener y respetar los derechos de los demás; y el acuerdo con principios que cualquier persona moral debería considerar válidos.

* Adaptado de **Diaz, María José; Medrano, Concepción.** 1994. Educación y razonamiento moral. Ediciones mensajero, SA, Bilbao, España.

La perspectiva social es la de un miembro de la sociedad que juzga a partir de sus reglas.		La perspectiva social es la de un individuo en relación a otros individuos, o las dimensiones o consecuencias físicas de reglas o acciones.		La perspectiva social es la de un individuo que va más allá de la sociedad, construyendo principios superiores a ella.	
ESTADIO 1: HETERONOMO	ESTADIO 2: HEDONISTA INSTRUMENTAL DE INTERCAMBIO.	ESTADIO 3: CONFORMIDAD A LAS EXPECTATIVAS Y RELACIONES INTERPERSONA LES.	ESTADIO 4: DEL SISTEMA SOCIAL Y LA CONCIENCIA.	ESTADIO 5: CONTRATO SOCIAL Y LOS DERECHOS BASICOS DEL INDIVIDUO.	ESTADIO 6: PRINCIPIOS ETICOS UNIVERSALES.
El bien se define como obediencia ciega a las reglas y la autoridad, la evitación del castigo, y el no hacer daño físico a las personas.	El bien se define como satisfacción de necesidades y el mantenimiento de una estricta igualdad en intercambios concretos.	El bien se define como un buen desempeño del papel social, conformándose a las expectativas de los demás.	El bien se define como el cumplimiento del deber social, en función del orden y el bienestar de la sociedad.	El bien se define en función de derechos básicos, valores, o contratos legales de una sociedad.	El bien se define en función de principios éticos universales que toda la humanidad debería mantener.
La perspectiva social es egocéntrica. Se confunde con la de la autoridad. No relaciona puntos de vista, ni considera la intencionalidad o los intereses psicológicos. Juzga según los intereses psicológicos de las acciones.	La perspectiva social es individualista y concreta. Separa sus propios intereses de todos los demás. El bien es por tanto relativo. Los intereses individuales se tratan como intercambios instrumentales de servicios, de forma estrictamente igual.	La perspectiva social es la de un individuo entre individuos. Considera las expectativas y sentimientos de los demás. Relaciona puntos de vista según la Regla de Oro aplicada de forma concreta. Se sitúa en relaciones diádicas interpersonales.	Distingue claramente el punto de vista social del acuerdo interpersonal. Adopta la perspectiva del sistema que define papeles y reglas, juzgando a través de él las relaciones interpersonales.	Es la perspectiva de un individuo racional que conoce valores y derechos previos a la sociedad. Integra las perspectivas a través de mecanismos formales y legales. Reconoce el punto de vista moral y el punto de vista legal, pero los integra con dificultad.	Es la perspectiva del punto de vista moral en el cual deben basarse todos los acuerdos sociales. Es la perspectiva de un individuo racional que reconoce la esencia de la moralidad: el respeto por la persona como fin en sí misma y no como un medio.