

Para una Teoría de la Justicia, IV. La Igualdad.

Dr. Silverio Sánchez Corredera. Gijón

I. Aproximación a la Idea de Igualdad.

Nos toca volver sobre la Idea de Igualdad, de la que hemos hablado en los tres capítulos precedentes¹, y precisarla ahora cuanto podamos. Nos proponemos, en esta aproximación, ir desde la trabazón de significados de aquellas palabras que entran en la familia semántica de la igualdad a la *symploké* que configuraría la idea de Igualdad ética que queremos defender.

El concepto de igualdad aparece dentro de un campo semántico al lado de los de identidad, equivalencia, equidad, equiparación, equipolencia, isología, isonomía, homogeneidad, homologación, &c. Cada uno de estos vocablos está pragmáticamente conectado a determinados usos y matices. Sin tener ahora en cuenta las precisiones con las que podrían ilustrarnos los eruditos en filología latina o griega, podemos constatar de modo bastante directo y elemental el aire de familia y la pertenencia a un mismo campo semántico bastante bien delimitado. Las raíces latinas o griegas de estas palabras comparten un núcleo de similitud muy fuerte de modo que las hace ser, en un sentido profundo, homologables.

¹ Vid. «Para una teoría de la Justicia, I, II y III», *Eikasia*. Revista de Filosofía, nº 1, nº 2 y nº 4.

En identidad, «*idem*» significa «lo mismo». Según el DRAE, «idéntico» es lo que en sustancia y accidente es lo mismo que otra cosa con que se compara. En equidad y todas las de esta raíz, «*aequus*» significa «igual, justo, equitativo...»; así, «equiponderancia» significaría «igualdad en el peso», y «equipolencia» significaría «equivalencia» en algún sentido, como puede ser algún tipo de poder... Siguiendo con el DRAE, «equiparación» significa la comparación de dos cosas o personas considerándolas iguales o equivalentes entre sí; y «equivalente» significa ser igual una cosa a otra en la estimación, valor, potencia o eficacia. En un sentido similar «homologación» podría traducirse por la confirmación que da una razón jurídica o arbitral para hacer valer algo por otro algo. Y «homogéneo» aquello que es de la misma raza, del mismo linaje, familia o aspecto que el elemento con que se compara y que por ello cabe ser igualado, debido a su semejanza o parecido («*omos*» = parecido). Siguiendo con el rastreo semántico, «isómeras», por ejemplo, se dice de dos cosas que aunque tienen distintas propiedades físicas son iguales en su composición química; por su parte, «isonomía» en cristalografía se toma como la igualdad en el modo de cristalización, y, en otras aplicaciones, puede traducirse, por ejemplo, por igualdad ante la ley («*isos*» y «*nomos*»).

Así pues, podemos establecer como primera conclusión básica que estas familias de palabras que derivan de «*omos*», «*aequus*», «*idem*», «*isos*» contienen recorridos intercambiables en cuanto hacen referencia a lo que es «igual», «idéntico», «equivalente». Y, a la vez, que sólo la aplicación circunscrita a usos muy delimitados puede mostrarnos algunos

otros tramos de los recorridos de estas palabras como diferentes. Por tanto, si pretendemos delimitar el concepto de «igualdad», lo primero que cabría señalar, según parece, es que en su sentido más general se equipararía a la familia de palabras que significan «equivalente» o «idéntico». Estas familias de palabras tienen a veces derivaciones con connotaciones específicas, como «isótopo», aplicado específicamente a los elementos que ocupan el mismo lugar en el sistema periódico, pero mantienen todo un radio lógico conjunto en el que, por lo que parece, tanto la «equivalencia» como la «identidad» como la «igualdad» son elementos máximamente genéricos, mientras que el resto aparecería con un grado de aplicación más derivado o específico, es decir, derivado de aquellos géneros primeros. Si bien, no resultan ser primigenios por ser originarias ontológicamente respecto de las demás acepciones, sino solamente por mantenerse con un grado de generalidad más abierta, que le viene dada por su carácter lógico. En todo caso, los conceptos de identidad, igualdad o equivalencia más que ser los padres ontológicos de las otras acepciones por su «altura metafísica» serían sus derivados conceptuales, coincidiendo con tantas y tantas filiaciones filológicas que confirman que suele irse de las operaciones más concretas a las más abstractas, y, así, de un conjunto de operaciones y relaciones prácticas dadas a comparar cosas que se toman por lo mismo o que se valoran en términos homogéneos obtendríamos algo más abstracto como el concepto de identidad o de igualdad o de equivalencia.

La identidad no es un concepto unívoco sino análogo, como bien muestra en «Predicables de la identidad»² Gustavo Bueno. Como nos señala en este artículo, el «idem» o «lo mismo» de la identidad puede, por ejemplo, referirse al mismo patrón, estructura o forma y, en este sentido, estaríamos ante una identidad en el sentido de «*isos*», mientras que si la identidad la referimos a que cada persona es idéntica consigo misma, le estaríamos dando el sentido de «*autós*». La paralela en la que nosotros alineamos la «identidad» y la «igualdad» se definiría más sobre el «*isos*» que el «*autós*»; ésta última línea abriría significados que conectarían lo «autóctono», la «autonomía» y el «automatismo»... con otros conceptos que sin duda podrían pasar a entroncar con la familia semántica de la igualdad, y que irán abriendo más y más el campo y sus posibilidades dialécticas de contactos nuevos. Pero no nos interesa ahora seguir el curso de los nudos de la dispersión conceptual sino localizar bien uno de sus núcleos, el que apunta a la igualdad en sentido ético.

Por el campo semántico compartido al que nos estamos refiriendo, lo que vale para la identidad vale también para la igualdad, en tanto lo que se dice en la lógica formal de la «identidad» puede homologarse con la «igualdad», la igualdad matemática (=), por ejemplo. Pues bien: en lenguaje de la lógica de clases, las totalidades distributivas contienen a sus partes bajo la propiedad de la identidad. Que las partes son idénticas significa, a su vez, que cumplen las propiedades reflexiva, simétrica y transitiva. Lo

² Gustavo BUENO: «Predicables de la identidad», *El Basilisco*, Segunda época, n° 25, enero-marzo, 1999, págs. 3-30. Vid. para «*isos*» y «*autos*» la pág. 8.

mismo que vale decir para la identidad de las totalidades distributivas, puede hacerse con el concepto de igualdad en cuanto asimilamos, dados sus significados genéricos, uno y otro conceptos.

En su sentido más general, y en todas sus aplicaciones específicas, la idea de igualdad la entendemos constituyéndose a través de todas esas operaciones que empujaron, *illo tempore* y ahora, la formación, el uso y la aplicación de algunos de los vocablos que tienen en su raíz «*aequus*», «*idem*», «*isos*», «*omos*».

II. La igualdad en sentido lógico. De la lógica a la ética.

La igualdad en sentido lógico significará lo mismo que la identidad propia de la lógica de clases, solo que en nuestra aplicación emplearemos específicamente este concepto referido a las totalidades distributivas en cuanto representan conjuntos de sujetos considerados en su escala ética. Por tanto, así clasificados los sujetos éticos deberán poseer las propiedades reflexiva, simétrica, transitiva y de igualdad. Notaremos esta igualdad tomada en su sentido ético con la inicial en mayúscula: «Igualdad», para diferenciarla de todo otro uso distinto que no esté conectado al ético. Será de este modo una Igualdad referida siempre a las operaciones y relaciones humanas entre sí (las del eje circular del espacio antropológico) y, en primer lugar, circunscrita a los valores éticos. Si bien, los valores éticos no pueden quedar contenidos en su propio territorio (como si fueran cosas estables, ya que son valores que «funcionan») sino que conectan

continuamente con valores de carácter moral y político, precisamente porque los valores se realizan en las mismas operaciones y relaciones humanas en las que un plano personal y otro social o estatal se conectan, se contagian o se traducen unos en otros al cambiar los planos lógicos de incidencia de las acciones humanas. No es lo mismo mentir a tu amigo que mentir a la hacienda pública: en el primer caso se pondrá en entredicho la valía de la amistad o demostrará cierta debilidad de carácter, &c., de modo que la reciprocidad –la Igualdad, podría decirse- que pide que en la amistad se mantengan relaciones veraces habrá empezado a romperse como valor y aplicado a esa amistad concreta; mientras que en el segundo caso quedarán problematizadas las cuestiones relativas a si es justo o no en el contexto de una sociedad atributiva en la que no puedo eludir mis deberes, por pura conveniencia, mientras que mantengo mis derechos, &c., de manera que el cumplimiento de esta regla de conducta social que afecta a todos por igual habrá quedado rota y con ella el criterio de la Igualdad de todos ante la ley, por ejemplo. En un caso vemos cómo la problemática se circunscribe a las relaciones interpersonales (éticas, porque los sujetos están tomados distributivamente: sujeto A y sujeto B que están dejando de ser amigos) y en el otro se refiere a las relaciones sociales globales, situándose en un terreno propiamente moral o, en su caso, político-moral (porque los sujetos están tomados atributivamente, en cuanto un sujeto A rompe una norma de conducta que afecta no a otro sujeto singular sino a toda la sociedad en su conjunto).

De este modo, la Igualdad la consideraremos erradicada no sólo en el terreno de la ética sino además en el de la moral y el de la política. Ahora bien, aunque la Igualdad se dice en estos tres sentidos (por sus aplicaciones), el fundamento de que una operación o una relación de igualdad sea considerada un valor procede del campo ético. Veamos cómo es esto.

III. La Igualdad en contextos éticos.

La ética la concebimos fundada en dos «realidades primitivas»: 1º) la corporeidad de los sujetos y 2º) la Igualdad como modo característico de relación; lo primero ejerce la función de «elemento material» y lo segundo de «elemento formal». Materia y forma que no pretendemos sustantificar o hipostasiar nunca separadamente.

Cuando se habla de sujetos humanos nos referimos en primer lugar a «sujetos corpóreos», es decir, concebidos no por la línea de fuga de su posible «alejamiento espiritual» a través, por ejemplo, de una supuesta voluntad pura (kantiana)³ sino por su condición de sujetos enraizados en un mundo constituido fisicalistamente, de donde, por otra parte, hemos reconocido que se extraen los valores⁴, incluso los más «espirituales», si

³ Menos aún en el sentido que considera que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma, donde el alma es lo esencial y el cuerpo lo accidental. Para San Agustín, somos un alma que se halla en un cuerpo; lo mismo que para Descartes, que somos una *cogitatio* dentro de un traje -que se va volviendo viejo- que es el cuerpo.

⁴ Vid. «Para una teoría de la Justicia, III. El mundo de los valores», *Eikasia*. Revista de Filosofía, nº 4, mayo, 2006.

bien no queremos decir con ello que queden reducidos a aquel nivel inicial. Cuando se habla de sujetos corpóreos humanos, sobrentendemos que son sujetos corpóreos prolépticos, es decir, sujetos que tienen la capacidad de actuar normadamente (no sólo estereotipada o pautadamente) y de seguir planes o programas (*prolepsis*) encaminados a fines determinados. Se trata, por tanto, de sujetos corpóreos animados (con alma, porque su cuerpo no es distinto de su alma, porque está incluida en él en cuanto está vivo y realiza *prolepsis*). Nuestras tesis podrían ser acondicionadas a una filosofía que partiera del dualismo alma/cuerpo, pero no es este el anclaje que nosotros le damos; aquel acondicionamiento espiritualista posible, podría atajar y saltarse el situar el origen de los procesos de igualdad en las mismas operaciones y relaciones corpóreas humanas, puesto que podría apelar al poder del espíritu y a alguna de sus características capaces de señalar el valor de la igualdad como un dato a priori de las relaciones corpóreas.

¿De dónde nace la Igualdad como realidad primitiva de la ética? La ética la hacemos arrancar de un modo particular de relación «lógica» humana, aquél en que los sujetos participantes son en algún respecto «iguales» (= «idénticos»), y que poseen por ello las propiedades reflexiva, simétrica y transitiva. El contexto de la ética queda, así, conectado, en su sentido lógico más general, a todas aquellas circunstancias y casos en los que determinados elementos queden totalizados como una clase distributiva. Pero para que estas relaciones en contexto distributivo cobren la condición de éticas han de referirse a operaciones que preserven o produzcan alguna cualidad que quede incorporada en el mismo sujeto

operante. De este modo, el concepto de ético hunde sus raíces en todas aquellas realidades que afectan al cuerpo humano, como por ejemplo alimentarse bien o mal, estar saludable o no, hallarse deprimido o eufórico, animoso o negativo...; en cuanto determinadas cualidades afectan en su escala corpórea (psíquica y corporal) y pasan a ser reconocidas como valores vitales o sociales, y en cuanto estos valores entran a circular en las relaciones humanas pasando de su estatuto de realidades «que son» a realidades «que deben ser»; aquellas mismas cualidades que eran meros bienes positivos que nos afectaban (la salud, la estabilidad emocional...) serán ahora valores éticos. La ética se define, así, *prima facie*, como aquella actividad que coopera a la preservación de la existencia de los sujetos humanos. El nivel más elemental por el que los sujetos humanos son iguales es el nivel pre-ético (psicológico, etológico o médico, en la capa ϕ , *phi* de *physis* o naturaleza) en el que todos se encuentran perteneciendo a la misma especie y por el cual todos han de sobrevivir por debajo de una determinada temperatura corporal y por encima de otra, todos sienten un mismo miedo ante lo terrorífico y todos pueden cruzarse entre sí, indiscriminadamente (en parejas macho-hembra), por igual. Ya presuponemos que esta igualdad contiene a su vez diferencias individuales –unos febriles y otros hipotermos, unos temerarios y otros obsesivamente medrosos, unos prolíficos y otros estériles-, pero estas discrepancias no rompen la igualdad constitutiva que les viene dada a escala de especie sino que confirman que esa igualdad se teje a su vez sobre un fondo de desigualdades singulares de otro calibre. Sin este nivel elemental pre-ético no resultaría fácil fundamentar las igualdades que posteriormente van a ir

constituyéndose de un modo más cultural, o sea, en la capa π (*pi* de *pneuma* o espíritu o cultura).

III.1. La Igualdad en el primer nivel ético

El primer nivel ético⁵ que se va constituyendo moldeado culturalmente, en la capa π , es el que se desarrolla en el interior de los grupos micro-éticos, o grupos familiares, en cuanto en su interior se ejercen operaciones de cuidados mutuos guiados por pautas en la que todos quedan igualados (el alimento se reparte equitativamente y en función de las necesidades, &c.). Por supuesto, en las familias no son todos sus miembros iguales, más bien hay fuertes diferencias, a veces entre los mismos esposos, más entre los padres y los hijos y puede haberla notable entre hermanos – entre el primogénito y los siguientes, por ejemplo- Una prueba del grado de eticidad que la familia alcanza en las distintas culturas es, sin duda, el nivel al que se ha llegado de igualación en el conjunto de relaciones que se operan en su interior (será superior la de una familia monogámica que la de una polígámica, por ejemplo). Esta igualación ha de ser estructural y no puede perder de vista que determinadas funciones no caben ser igualadas, como la autoridad de unos y la dependencia de no estar emancipados de los otros; pues, de lo contrario, llevada la igualación hasta un límite desestructurador se rompen los mismos lazos familiares y la esencia de la familia. La igualdad ética del primer nivel se teje, por tanto, sobre un campo de desigualdades, desigualdades que proceden de la moral ambiente

⁵ Vid. cuadro resumen y esquema, más abajo, de los niveles y estadios éticos.

por arriba y de las diferencias interindividuales etológicas por abajo –como la mayor o menor fuerza física-, pero que tienen también su origen en las mismas necesidades estructurales para el mantenimiento de los propios grupos micro-éticos. Ahora bien, tan importante es para la supervivencia de los grupos micro-éticos que se respeten las funciones que cada cual ha de aportar para la estabilidad del grupo como que en ella operen relaciones de Igualdad, cuando menos las encaminadas a la propia supervivencia de sus componentes. De ese modo, es la Igualdad, respecto de determinadas relaciones, el motor formal conformador del campo ético, porque sin ella los cuidados corporales mutuos y de supervivencia del grupo familiar no se distanciarían de la pura relación etológica, guiada por pautas y todavía no por normas. De ahí, que entre el nivel `0´ y el `1´ haya que intercalar un nivel `0-1´ en el que las efectivas relaciones igualatorias que arrancan del nivel etológico (y que compartiríamos con los animales) -como el cuidado por la supervivencia y el alimento de todos los miembros de la familia-, y las relaciones igualatorias de carácter propiamente humano que no está ya sólo guiada por la lógica de los «afectos familiares» sino además siempre por normas que han de proceder de la dialéctica intergrupal cuando ésta ha llegado a un grado de maduración y complejidad tal capaz de generar normas con poder de atravesar las fronteras del micro-grupo familiar. Esta conducta normada que interviene en la formación de las relaciones éticas primitivas ya no es común a toda la especie sino que surge en función de la conducta racional que es propia de los sujetos humanos en un grado de maduración cultural y social que se ha distanciado de la vida de los grupos animales más similares en la escala evolutiva, mediante el lenguaje y a

través de la conformación de sociedades complejas meta-familiares que ya no pueden subsistir con las puras pautas etológicas de supervivencia y que necesitan organizarse conforme a normas que proceden de rutinas del gran-grupo y no del micro-grupo familiar. Estamos, pues, en una sociedad de personas y ya no de meros hombres u *homo sapiens*. El nivel '0-1' que conecta las relaciones etológicas igualatorias de supervivencia con el nivel siguiente, el ético de primer grado, ha de interpretarse en el sentido de la formación tanto ontogenética (en cada grupo familiar) como filogenética (en las fases del paso de una «cultura pre-humana» a una propiamente humana) de las realidades o valores éticos primitivos⁶. De este modo, la ética no puede surgir de los puros resortes etológicos igualatorios, por abajo, sino que pasa a tener un contenido propiamente humano (y estrictamente ético en cuanto ha incorporado operaciones de deber-ser) cuando los componentes corpóreos etológicos de partida que son gestionados desde la lógica de la igualdad son afectados e intervenidos por las normas de carácter moral que el gran-grupo tiene disponibles. Así pues, condensando la idea al máximo, la ética se hace posible desde la etología y desde la cultura (moral), cuando ambas pasan a otro nivel (transgénico de abajo a arriba y distributivo de arriba a abajo) y establecen un nuevo campo de comportamiento humano: el de relaciones interpersonales corpóreas

⁶ Gustavo Bueno pone el contexto del paso de la sociedades de hombres a las sociedades de personas, en el proceso de desarrollo de la religión primaria, momento en el que los hombres viven bajo una subordinación a los animales por su relación con los númenes, y en el posterior advenimiento de las religiones secundarias, donde los hombres han ganado ya una definitiva superioridad sobre los animales linneanos, adquiriendo con ello una autoconcepción sobre sí mismos desde este eje angular que es tan fundamental e igualmente necesaria como la que se opera desde el eje circular: el desarrollo de las sociedades humanas desde los clanes familiares a sociedades más complejas, con la construcción de ciudades, &c. y, en síntesis, bajo unas relaciones interpersonales que no son comprensibles ya sin el formato de las instituciones (Vid. *Zapatero y el pensamiento Alicia. Un presidente en el país de las maravillas*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 2006, págs. 140 y s.)

igualatorias guiadas por el deber-ser bajo una tendencia fundamental original (la preservación) que irradia desde este valor otros del mismo signo.

La mayor inteligencia y la superior estructura sentimental de la especie humana, en relación a los simios más próximos, puede extender el campo de las relaciones «ético-etológicas» a muchos aspectos que van más allá de la alimentación y de los cuidados corporales –incluido el despioje mutuo–, como la educación a lo largo de un tiempo muy dilatado..., pero las relaciones éticas solidificadas no son concebibles enteramente procedentes de ese foco de irradiación, aunque sólo sea porque los individuos de la especie humana no maduran culturalmente si no es porque lo hacen en el interior de un proceso de socialización que desborda ampliamente los círculos familiares y gran-familiares.

III.2. Tránsito entre el primer nivel ético y el segundo

El siguiente estadio ético tiene que ver con un proceso de tránsito y enlace entre los valores simples (muy ligados al cuerpo y a la supervivencia) y los valores completos (ligados a la preservación de los valores simples pero, además, dentro de la dinámica de extenderlos a toda la especie). Este plano de relaciones humanas se desarrolla creciendo en una dialéctica que recorre momentos de abajo a arriba y de arriba a abajo, es decir, entre lo que es impulsado por las necesidades corporales y lo que es promovido por instancias culturales, respectivamente. Además de los

grupos familiares la sociedad está constituida por grupos gran-familiares y por asociaciones gran-éticas, asociaciones que pueden ser más funcionales que sustantivas. En una boda el conjunto de personas que se congregan puede considerarse un grupo gran-familiar. Un pueblo reunido para festejar el día de su patrón, en cuanto se reúne para divertirse y para favorecer la formación de noviazgos, por ejemplo, se constituye en grupo gran-ético; es, sin embargo, un grupo moral en cuanto festeja un día preceptivo y sigue la moral hegemónica religiosa correspondiente. Dos españoles que se encuentran en Tokio y que por esa exclusiva razón se saludan e intercambian consejos o buenos deseos, se relacionan en cuanto componentes de un grupo gran-ético, los españoles, porque lo que les une en ese momento no son motivos ideológicos (político-morales) sino el compartir una misma lengua y una misma cultura. &c. Los grupos gran-éticos se comportan guiados por determinados beneficios éticos que se quieren alcanzar: practicar deporte, divertirse conjuntamente, establecer lazos de amistad... Pero la actividad de los grupos gran-éticos no puede funcionar ya guiado primordialmente por la preservación de la vida y los «beneficios» de los próximos, sino que la dinámica de las relaciones se ve impelida a introducir, en tanto trata de racionalizarse, unas normas que generalizan los beneficios al ámbito de todos los componentes del gran-grupo. Esta generalización queda guiada por la lógica de la Igualdad, en cuanto todos los sujetos del gran-grupo pasan a ser tratados distributivamente como iguales en algún respecto definido. En cuanto que estos grupos no necesitan una ideología ordenadora para constituirse -por tanto de carácter político-moral- y en tanto su conformación obedece a

objetivos fundamentalmente ligados al cuidado del cuerpo, a su preservación y a las relaciones entre los cuerpos (con sus almas respectivas, claro) como puede ser conocerse y divertirse juntos, &c., estos grupos no funcionan todavía como grupos morales; lo que no quiere decir que en su interior no se den muchos componentes de carácter moral, pero éstos no serían la causa eficiente inmediata de la formación de estos grupos.

III.3. La Igualdad en el segundo nivel ético

Al segundo nivel y último dentro de la ética accedemos tras el nivel 0, el estadio 0-1 que conecta el anterior y el siguiente, el nivel 1, y el estadio 1-2 que transita entre el nivel 1 y el 2. El segundo nivel ético es el de los valores completos o de los bienes éticos. ¿Por qué valores «completos» y por qué «bienes» y no sólo «beneficios»?

Son valores completos porque persiguen los mismos objetivos del nivel anterior, aquellos que se buscaban para los próximos con los que interactuamos corpóreamente, y, además, porque propenden a extender estos beneficios a toda la especie humana, incluso a aquellos que nunca se llega a conocer. Por tanto, las relaciones corpóreas se han hecho máximamente abstractas y lo que guía este objetivo universalizador no obedece ya a un imperativo que se genere de la relación directa de unos con otros sino de la irradiación del propio criterio igualador de partida, que era etológico-psicológico, a toda la especie, por la fuerza de la propia

racionalidad interna del criterio, una vez que no se encuentra límite para dejar de extenderlo.

Cuando algunos sofistas, como Antifonte o Alcídamas⁷, y cuando en general los estoicos y luego los cristianos empezaron a hablar de un «hombre cosmopolita» no estaban sino aplicando una lógica que se imponía por su propia fuerza en el momento de considerar el conjunto de sujetos humanos no en función de su circunscripción política sino por lo que tenían de similar en tanto humanos. Una determinada experiencia de mezclas interculturales especialmente densa conjuntamente con la introducción de una directriz uniformizadora de las diferencias culturales, como pudo ser el relativismo cultural de los sofistas críticos con la cultura a la que pertenecían, el universalismo racional de los estoicos o la hermandad cristiana congregada como pueblo de un mismo Dios padre, hubieron de ser factores que desencadenaran la ampliación del marco abstracto de los «próximos» a toda la especie humana. Estos signos históricos claros hemos de verlos como señales de madurez en un proceso que venía arrastrándose durante un tiempo anterior muy dilatado donde la capacidad abstractiva de los sujetos humanos y las múltiples interacciones entre grupos hubieron de ir asentando la visión de la «peri-igualdad» esencial entre los hombres en la medida en que, además, se veían como personas, diferentes en función de sus costumbres respectivas pero con claros componentes homologables.

⁷ Antifonte de Atenas defiende que aunque el *nomos* no es estable y necesario como la *physis* y no afecta a todos los hombres por igual, sin embargo, sí puede funcionar en defensa del igualitarismo y en la línea del cosmopolitismo. Alcídamas, por su parte, defenderá que todos los hombres son igualmente libres según la *physis*, de un modo similar, por lo que parece, a la defensa que hizo Rousseau en el siglo XVIII al anunciar que «todos los hombres nacen libres e iguales».

Este proceso parece alcanzar un hito reciente relevante, cuando en el paso de la modernidad al siglo XIX, se produce en el seno de los nuevos Estados-nación que se originan (Francia, España...) en el paso del Antiguo Régimen a los modernos Estados, la ecualización de todos sus ciudadanos, de modo que a partir de aquí será difícil no correlacionar a cada hombre con un ciudadano con derechos y con una persona en pie de igualdad (formal) con las demás. El siglo XIX y XX se dará la tarea de recordar que también las mujeres son personas. El siglo XXI parece tener como tarea pasar de lo admitido formal y universalmente en los DDHH a un grado de sustantivación y de funcionalización efectiva de esta igualdad proclamada, fundamentalmente en aquellas áreas culturales más distantes del eje civilizatorio que lleva la delantera en esta deriva eticizante e igualizadora. En la práctica, el camino a recorrer no está ni mucho menos predeterminado, aunque sí está trazado el objetivo teórico, como ortograma. La fuerza de este ortograma (real, cuando menos, como mito actual efectivamente generalizado y que no es inviable que funcione como «mito» generador) no podrá materializarse sino a través de la confrontación y la dialéctica de los distintos estados (en dialéctica, a su vez, con las distintas fuerzas grupales y culturales), en cuanto capaces de consolidar en su interior las condiciones de posibilidad que hagan efectivas las transformaciones hacia grados de igualdad ética más universales, empezando por solucionar la supervivencia y el abastecimiento de alimentos para todos. Es decir, el ortograma de carácter ético no podrá avanzar si no es por los rieles de una política interestatal cuyos

componentes por otra parte se hallan en confrontación y pugna constante, más allá de las conciencias éticas particulares.

¿Por qué «bienes» y no sólo «beneficios»? Porque si los «beneficios» éticos se constituyen al incorporarse a los propios sujetos actuantes que los ponen en juego, en cuanto son relaciones entre sujetos «corpóreos», por su parte, los «bienes» éticos se han alejado de esta dependencia estrecha -de la que siempre nacen y a la que siempre vuelven- entre los sujetos corpóreos y lo que pasa a funcionar son estos mismos valores, ahora de forma estilizada, en su ser abstractos, operando ya no como valores físicamente registrables sino como referencias ideales, es decir, como objetivos que sólo pueden ser alcanzados virtualmente en un mundo posible, todavía no real. Mundo posible que por su idealidad no puede nunca ser transformado en real sino parcialmente, porque de cada objetivo alcanzado en la dirección de los bienes éticos rebrotan nuevos horizontes de idealidad. Esta circunstancia no tiene que ver con el pensamiento utópico estéril o con las simplificaciones del «pensamiento Alicia»⁸, que entendemos que consiste fundamentalmente en pretender sustituir los mecanismos de funcionamiento políticos por los éticos, en un engaño «eticista» que considera que la «buena voluntad» por sí misma puede reordenar todos los procesos de convivencia. Pero no hay que confundir el «eticismo» con la «eticidad». Los ideales éticos a los que apuntan los bienes éticos, y en virtud de los cuales van tomando cuerpo civilizatorio en la historia de la humanidad,

⁸ Vid. Gustavo Bueno: *Zapatero y el pensamiento Alicia. Un presidente en el país de las maravillas*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 2006.

suponen la constatación de la capacidad racional humana de llevar al límite la distribución universal de lo que se entiende que son bienes intrínsecos a la humana naturaleza, que no obstante, no son bienes de partida escondidos en algún lugar de una esencia pura primigenia –iusnatural- sino que hay que conquistar en un horizonte que no se cierra nunca pero que tiene el poder de poner en ejercicio la capacidad humana generalizadora; La capacidad de operar en términos universales y a la vez de extender los «beneficios» que ya tenemos o que ya hemos descubierto a cualquier sujeto humano sin posibilidad racional de encontrar un límite excluyente, dentro de la especie, en la dirección de ese movimiento ideal; límite que en todo caso se encontrará en otro plano más positivo, cuando los sujetos queden enfrentados etológica, moral o políticamente.

Han tratado de establecer límites a este ideal ético las teorías racistas que defendió, por ejemplo, Gobineau⁹, en el siglo XIX. El nazismo, heredero del escritor francés, partirá también de una delimitación ética no universal. Para ello debieron de basarse en alguna teoría que defendiera precisamente la desigualdad esencial entre unas razas y otras. Quien sea convencido racista, hoy, sí encontrará forma de poner un límite al ideal de universalización ético. Pero los racistas cada vez tienen más difícil refrendar su teoría, ya sea porque la teoría de la evolución de las especies muestra una sola especie humana, ya sea porque desde la psicología, la antropología y la sociología las transformaciones que pueden operarse en los sujetos humanos en función del contexto cultural y educativo en el que

⁹ Joseph Arthur, Conde de Gobineau: *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, 1853-1855.

estén insertos descubre cada vez más ser un elemento determinante de su desarrollo y de su «valía». O sea, que las eventuales muestras de hallarse en situación de desventaja determinados colectivos en relación a otros nada tienen que ver con las razas sino con pautas culturales, ritmos económicos y sistemas de educación. Sí es verdad que los sujetos humanos son distintos y que valen distinto, pero lo es no por su raza, nacimiento o función social (por su función social pueden valer distinto a escala moral, económica o política, pero nada dice esto sobre la valía ética); tampoco por los «valores positivos» de los que puedan hacer gala, como la inteligencia matemática, la destreza, el genio, el ingenio imaginativo, &c., puesto que estos valores, de carácter pre-ético, tienen valor en campos circunscritos muy aplicados que no tienen por qué implicar al conjunto de la persona de manera trascendental; los sujetos humanos valen distinto en tanto sujetos humanos, sí, pero es precisamente por el nivel ético alcanzado, es decir, por la cantidad de valores incorporados trascendentalmente en su persona. Las personas fuertes, las que son de fiar, las generosas, las veraces, las honestas, las libres... valen desde luego más como personas que las taimadas, las hipócritas, las ególatras y egocéntricas, las esclavas y en general las débiles. Pero esta circunstancia no nos pone ante una especie de relativismo de la ética sino ante el hecho de que las realidades éticas son constructos humanos en los que la responsabilidad individual (dado el carácter distributivo lógico en el que nos movemos y dada la característica de la reflexividad) juega un papel fundamental. Cada cual llega a ser éticamente en parte lo que las circunstancias culturales le permiten pero, también, llega a ser aquello que va haciendo («eres lo que haces»), en cuanto el hacer no

sólo es un *facere* sino un *agere* y una *praxis* que tiene la cualidad de quedar incorporado como valor a la propia persona que es protagonista en ese hacer.

Las fronteras entre lo que pone el sujeto individual y lo que pone la sociedad pueden revisarse en estudios como los realizados por la obra de Hannah Arendt. El esfuerzo de Hannah Arendt al querer responder al «¿cómo fue posible aquello?», refiriéndose al holocausto como momento álgido en la historia de la decadencia de los valores éticos, pasa por recuperar la ineludible responsabilidad individual del *agere* y de la *praxis*, que ella denomina «acción» -uno de los tres modos de *vita activa*, frente al del *homo laborans* y al del *homo faber*, frente al hombre que ha de sobrevivir trabajando y al hombre que se ve impelido a fabricar artefactos culturales, respectivamente-. El veredicto de Hannah Arendt vendría a ser que la deriva cultural histórica ha favorecido la predominancia del *homo laborans* o del *homo faber* –alternativamente- sobre la «acción humana», queriendo dar a entender, deducimos nosotros, que se ha tratado de un déficit en la formación de personas éticas, en el sentido que aquí estamos defendiendo. Estas personas éticas las postula Arendt en el futuro preocupándose por los problemas políticos y organizándose a través de «asociaciones» y no de partidos políticos convencionales, precisamente porque quiere retener ese componente ético personal que tiende a diluirse atributivamente en los partidos políticos al uso. Es como si indicara que los problemas políticos atributivos se solucionarían mejor mediante la intervención de asociaciones humanas que retuvieran su perfil distributivo

(personas libres, iguales, independientes, que mantendrían asociativamente el mismo perfil de libertad individual, &c.) La fórmula de Arendt señala una de las contradicciones del vivir en sociedad pero no por enunciarla se nos da con ello el remedio para la solución del problema, más bien se da a entender que no se ha comprendido bien, del todo, la dialéctica de las sociedades complejas, o mejor, en el caso de Arendt¹⁰, que se ha visto una de sus laderas tan bien que ha oscurecido las otras.

Representamos a continuación, resumiendo lo expuesto en los apartados anteriores, un esquema sobre la Igualdad ética: sus niveles, su génesis, su implantación y sus características funcionales.

¹⁰ Las obras más significativas donde Hannah Arendt analiza esta problemática son, para el esclarecimiento de las raíces del totalitarismo: *-Los orígenes del totalitarismo* [1951], Madrid, Taurus, 1998. Y *-Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* [1963], Barcelona, Lumen, 2003. Y *-Tiempos presentes*, Ed. Gedisa, 2002. Para el estudio de la deriva histórica sobre la importancia de la *vita activa* humana: *-La condición humana* [1958], Introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1993. Y, desde el marco señalado por la condición humana en perspectiva histórica, como aplicación a la vida política: *-Sobre la revolución* [1963], Madrid, Alianza Ed., 2004. Y *-Crisis de la República* [1972], Madrid, Taurus, 1998. Las obras donde cierra el círculo de sus investigaciones completando su reflexión sobre la *vita activa* con la otra cara, la *vita contemplativa*, ha de verse en: *-La vida del espíritu* [1978], Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 2002. Y *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* [1985], Barcelona, Paidós, 2003. Para completar la visión de conjunto de su pensamiento a través de los datos biográficos y el perfil de su personalidad puede verse, entre otras obras: de Elzbieta Ettinger, un estudio sobre su correspondencia con su maestro y amante: *Hannah Arendt y Martin Heidegger* [1995], Barcelona, Tusquets Ed., 1996. De Fina Birulés (Comp.), un estudio sobre distintas vertientes de su pensamiento y su trascendencia, por diversos especialistas (con resultados críticos desiguales): *-El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa Ed., 2000. De Richard Wolin: *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse* [2001], Madrid, Ed. Cátedra, 2003. Y de Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. Una biografía* [1982], Barcelona, Paidós, 2006.

Nivel o estadio	Capa (preferente)	Tipo de valor	Grupo de referencia	Características funcionales
Nivel 0	Capa ϕ	Valores pre-éticos	Grupos de <i>homo sapiens</i>	-Pertenencia a la misma especie. -Igualdad psico-etológica
Estadio 0-1	Conexión de la capa ϕ y π	Origen de los valores éticos, desde exigencias psico-etológicas y desde el moldeamiento cultural	Grupos de <i>homo sapiens</i> y de sociedades de personas	-Composición compleja de comportamientos psico-etológicos y de las normas sociales. -Condiciones infra-personales y supra-individuales de la Igualdad ética
Nivel 1	Capa (ϕ)	Valores simples: «Beneficios» éticos	Grupos familiares, dentro de sociedades de personas	-Estructuración de la ética en torno a los valores que son desarrollados dentro de las relaciones corpóreas. -La ética es disociable pero no separable de la moral y la política. -Preponderancia de las relaciones de simetría y de reflexividad. -Origen de la Igualdad ética desde procesos reflexivos, simétricos y transitivos.
Estadio 1-2	Capa π $(\pi \rightarrow \phi) \rightarrow$ $\rightarrow (\pi^1 \pi^2 \pi^3 \dots)$	Valores simples: «Beneficios» éticos	-Grupos gran-familiares, gran-éticos y círculos culturales éticos	-Preponderancia de las relaciones de transitividad. -Irradiación de la Igualdad.
Nivel 2	Capa π $(\pi \rightarrow \phi) \rightarrow$ $\rightarrow (\pi^1 \wedge \pi_\infty)$	Valores completos: «Bienes» éticos	Humanidad (Especie <i>homo sapiens</i> como sociedades de personas)	-Igualdad como ideal racional (tendencia a la universalización)
LA IGUALDAD ÉTICA				

IV. Consideraciones finales sobre la Igualdad ética.

En primer lugar, la Igualdad ética se mide por los «beneficios» concretos que pasan a incluirse en las relaciones humanas duraderas. En segundo lugar, la Igualdad ética se mide por el grado de generalización de los beneficios éticos a la especie humana.

La Igualdad se va materializando y se va extendiendo traducida en beneficios (ser igualmente libre, estar formado para competir en términos de igualdad...) y traducida en el número de personas a las que afectan estos valores. Algunos valores éticos dependen en mayor medida de los procesos «reflexivos», todos los que tienen que ver con la «construcción de sí mismo»: la fortaleza y la generosidad, fundamentalmente. Otros valores dependen más de los procesos «simétricos», como la amistad y sus derivados. La «transitividad», como característica que tiende a evidenciar las conexiones múltiples entre los elementos de un grupo, es fundamental en el proceso de ampliación de los valores que circulan dentro de un grupo delimitado a otros grupos más amplios hasta extenderlo al grupo universal, que operativamente no es sino un concepto puramente formal: la especie humana, aunque con un referente material determinable en cada momento, los más de seis mil millones de habitantes del presente. Los procesos en los que operan de consuno la reflexividad, la simetría (reciprocidad) y la transitividad suponen dinámicas sociales de Igualdad¹¹. El paso de unos

¹¹ Gustavo Bueno diferencia la «igualdad fuerte» de la «igualdad débil», de la «igualdad oblicua», de la «ecualización» y de la « semejanza». Así, por ejemplo, en *Zapatero y el pensamiento Alicia*, la igualdad fuerte

círculos humanos a otros más amplios, en el proceso de generalización de los valores puede explicarse por la confluencia de la transitividad entre unos sujetos del grupo A y la reciprocidad nueva entre un sujeto del A y otro del grupo B. Esta reciprocidad puede ser el origen de la ampliación de la transitividad, &c. Pero el ritmo de las transferencias interpersonales no es más que algo muy aislado, relativizado e infinitesimalmente despreciable si las transferencias no se dan además entre áreas culturales, económicas y entre Estados con posibilidad de afectarse esencialmente unos a otros.

A pesar de la impronta que tiene la cultura y la socialización en la determinación de los valores éticos, aquellos que son más básicos y elementales, como la fortaleza psíquica, dependen en gran medida de las operaciones reflexivas de los sujetos particulares, en cuanto cualquier ser humano realiza de hecho, y puede elegir -dentro de unos márgenes- realizar una serie de actividades encaminadas a hacerse más o menos fuerte.

La Igualdad es un componente esencial y parte determinante de las realidades éticas. Lo es como ideal del nivel 2, el nivel de los valores éticos completos, que persigue la Igualdad de todos los seres humanos en aquellos «beneficios éticos» que han llegado a una cota de maduración cultural tal que permite la transitividad de estos valores sin poner en peligro la estabilidad general del grupo, a no ser que gane otra estabilidad de cuño diferente. Esta Igualdad puede ir materializándose parcialmente en

(o equivalencia) cumple con las propiedades simétrica, transitiva y reflexiva. La igualdad débil cumple con la simetría y la transitividad, pero no con la reflexividad (no puede ser uno hermano de sí mismo); la semejanza cumple con la simetría y la reflexividad, pero no con la transitividad. &c., vid. págs. 118-120.

determinados contenidos -como puede ser la igualdad entre el hombre y la mujer- pero no es ella misma la que se materializa, haciendo, por decirlo así, a los seres humanos Iguales, porque éstos no son susceptibles de hacerse iguales, sino sólo determinadas relaciones que les unen en las que el criterio formal regulador se determina que sea la Igualdad. Es una Igualdad que hace su juego proyectándose en las relaciones humanas más que ejecutándose como igualdad fáctica, es antes formal que material, antes a título de «derecho» que un «hecho»; antes condición de posibilidad que una realidad dada separada: lo que se iguala son las relaciones humanas, no las mismas personas como tales; por supuesto, a mayor número de relaciones igualadoras mayor «igualdad real» interpersonal.

Pensemos que una vez que se ha concedido dentro de una sociedad que todos sus componentes son Iguales, siempre han de serlo respecto de algo y no en términos sustanciales, sustancialidad que Rousseau dejó fijada así: «todos los hombres nacen libres e iguales». La igualdad es, por ejemplo, de derechos ante la ley, pero aun así, el mismo funcionamiento y ciertas ventajas sociales insuperables –no hablemos de las que sí son superables, encima- hará que tal Igualdad no sea sino formal y parcial. Por tanto, la verdadera virtud de esta promoción del ideal universal de la Igualdad hay que medirla por los beneficios efectivamente consolidados que pasan a generalizarse de modo habitual. La Igualdad tiene como función principal el servir de motor dinamizador en la extensión de ciertos «beneficios éticos» que se hallan culturalmente disponibles para ser más y más generalizados en la línea de la universalización. Esta Igualdad ideal

resulta ser un componente formal de la acción ética porque no consigue propiamente igualdad alguna personal sino que obtiene sobre el fondo de las desigualdades perennes determinados repartos equitativos de libertades formales o de beneficios éticos concretos, como puede ser el disfrute del tiempo de ocio o de vacaciones dentro de las obligaciones laborales. La Igualdad sólo se materializa aplicada en beneficios concretos, parcialmente y con cierta provisionalidad; y cuando es una Igualdad tomada en general decimos que «es» por su ser formal, y decimos formal en tanto operativamente se es capaz de tramar, aunque sea desde estratos abstractos e ideales, estrategias capaces de hacer que se extiendan los «beneficios» consolidados de una parte a otra parte, utilizando conductos materiales a través de «relaciones dialécticas prácticas» que saquen adelante de alguna manera parte del cúmulo de las contradicciones que aunque a priori sean irreconciliables puedan llegar a abrir, en el curso de su desarrollo, sendas nuevas a través de puntos de contacto que puedan hacer de puente. Aunque estas sendas no tienen por qué ser optimistamente, por definición, buenas sendas.

Es evidente que sin el ideal de la Igualdad universal (el que afecta a la ética, aunque en su origen tenga una procedencia de carácter fundamentalmente moral, a través de las religiones, y básicamente político, a través de los imperios) el proceso de la expansión transitiva de los valores éticos quedaría frenado en cada uno de los círculos sociales con intereses materiales comunes, en cuyo caso serían esos intereses materiales los verdaderos criterios de la expansión de los valores con lo que la

reflexividad ética desde la que se estaría operando no estaría basada en una ética de radio máximo –referido a la especie humana- sino de radio mínimo o medio, y en tal caso el problema residiría en explicar por qué por razones éticas –sin mezclarlas todavía con las razones morales o políticas- se puede frenar el proceso de mi igualación con todos los seres humanos y dejarlo reducido a un ámbito más cerrado. Es verdad que en el momento en que considere los valores éticos teniendo que circular conjuntamente con otros morales o políticos, el criterio de la expansión universal se verá entorpecido, pero, en todo caso, nunca habrá de serlo por razones éticas. La dos únicas razones éticas que podrían intervenir en contra de la expansión de un beneficio ético a toda la especie sería si ese beneficio no fuera tal y, segundo, si la generalización de una igualdad determinada tratara de igualar algo de modo que al hacerlo produjera de forma estable nuevas desigualdades más relevantes o igualdades aberrantes; pongamos que se tratara de igualar en la decisión de aprobar o suspender a los estudiantes los criterios de los padres con los del profesor; sería una igualdad aberrante porque entre otras cosas se estaría confundiendo un problema de naturaleza moral (respecto a lo que es justo o no) con otro ético (cómo beneficiar al máximo a los alumnos), aparte de que produciría más y nuevos problemas añadido al falsamente resuelto.

A su vez, es importante constatar que los ideales éticos de una cultura con capacidad civilizatoria pueden entrar en confrontación con otra cultura cuyos moldes morales no permiten la expansión de esos valores: es el caso de la Igualdad de varones y mujeres alcanzada en la cultura occidental pero

de la que otras culturas se hallan todavía alejadas. Nos referimos a esta Igualdad en cuanto puede ser registrada como beneficio ético, obviando por un momento lo que tiene de lucha moral. La mujer cristiana o atea occidental que se case con un islamista fundamentalista –por amor- ¿podrá mantener todos sus derechos éticos previamente adquiridos?

Hemos aceptado que la Igualdad es una relación característica que opera necesariamente en los círculos humanos cerrados y que tiende a difundirse, en la medida en que estos círculos se concatenan complejamente entre sí y, en el límite, en la medida en que abstractamente todos los seres de la especie quedan identificados bajo la misma condición. Hemos aceptado, así, lo que estamos denominando Igualdad ética, en tanto que es un elemento determinante de estas relaciones. El otro elemento determinante de que los valores de este radio sean característicamente éticos es el hecho de tener un cuerpo. Pero la tercera condición determinante del espacio ético es que ella misma «nace» y se desarrolla en espacios morales y políticos. Es más, debemos reconocer que estos tres espacios son distinguibles pero no separables. Por tanto, llegados a este punto hemos de plantearnos: ¿qué le sucede a la Igualdad cuando ha de operar con elementos procedentes de los contextos políticos y morales?

Ya hemos señalado cómo en el primer nivel ético, los elementos que operan en la contextura ética elemental son los propios etogramas y conductas psicológicas básicas y, por arriba, el moldeamiento que opera moralmente en los sujetos individuales y en las familias. Y hemos sugerido

asimismo cómo en el segundo nivel ético son los rasgos culturales morales y los circuitos de sus relaciones complejas en un mundo, que «globalizado» desde el siglo XVI, interactúa en planos quasi-infinitos, al lado de los ideales universalizadores que se han ido conceptualizando *in crescendo* desde los comienzos de la Historia de la Filosofía hasta la «formulación» de los «Derechos de los indígenas» que se produce en el debate español en torno al descubrimiento de América, de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa y, por último, de los Derechos Humanos proclamados por las Naciones Unidas. Lo que le sucede a la Igualdad cuando ha de operar con elementos procedentes de los contextos políticos y morales es que ya no puede subsistir como la misma Igualdad de raigambre ética, aplicable en circuitos o contextos que admitían como relaciones preferentes las que se operaban en grupos distributivos. Pero aunque el choque entre la Ética y la Moral, y entre ambas y la Política, es un choque de múltiples contradicciones (muchas irresolubles) no por ello la Igualdad ha de recluirse en sus propios circuitos y abandonar la escena político-moral sino que la Igualdad tiene una vía de salida, por transformación, en el campo de la moral, a través de lo que convencionalmente se llama «justicia social» y en el campo de la política a través de las leyes positivas y del Estado de Derecho en cuanto en las leyes pueden quedar formalmente institucionalizadas las igualdades éticas alcanzadas. Pero entrar en el análisis de detalle de estas transformaciones será la tarea de los próximos capítulos.

BIBLIOGRAFÍA¹²

- APEL, Karl-Otto: *Estudios éticos*, Barcelona, Ed. Alfa, 1986.
- APEL, Karl-Otto: *La transformación de la filosofía, I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica. La transformación de la filosofía, II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid, Taurus, 1985 [1972-1973].
- ARENDT, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo* [1951], Madrid, Taurus, 1998
- ARENDT, Hannah: *La condición humana* [1958], Introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1993
- ARENDT, Hannah: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* [1963], Barcelona, Lumen, 2003
- ARENDT, Hannah: *Tiempos presentes*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2002.
- ARENDT, Hannah: *Sobre la revolución* [1963], Madrid, Alianza Ed., 2004.
- ARENDT, Hannah: *Crisis de la República* [1972], Madrid, Taurus, 1998.
- ARENDT, Hannah: *La vida del espíritu* [1978], Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, 2002.
- ARENDT, Hannah: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* [1985], Barcelona, Paidós, 2003.
- BUENO; Gustavo: *El sentido de la vida*. Oviedo, Pentalfa, 1976.
- BUENO; Gustavo: *Primer ensayo sobre las categorías de las «ciencias políticas»*. Cultural Rioja, 1991.
- BUENO, G.: *Teoría del cierre categorial*. Oviedo, Pentalfa, 1992-1993, 5 vols.
- BUENO, G.: *Etnología y utopía*. Madrid, Júcar, 1971.
- BUENO, G.: *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus, 1972.
- BUENO, G.: *Ensayo sobre las categorías de la economía política*. Barcelona, La Gaya Ciencia, 1972.
- BUENO, G.: *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión*. Oviedo, Pentalfa, 1996 [1ª ed.: 1975].
- BUENO, G.: *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid, Mondadori, 1989.
- BUENO, G.: *Materia, Oviedo*. Pentalfa, 1990.
- BUENO, G.: *Nosotros y ellos*. Oviedo, Pentalfa, 1990.
- BUENO, G.: *¿Qué es la ciencia?*. Oviedo, Pentalfa, 1995.
- BUENO, G.: *¿Qué es la filosofía?*. Oviedo, Pentalfa, 1995.
- BUENO, G.: *El mito de la cultura*. Barcelona, Editorial Prensa Ibérica, 1996.
- BUENO, G.: *España frente a Europa*. Barcelona, Alba Ed., 1999.
- BUENO, G.: «Los valores de lo sagrado: númenes, fetiches y santos». Conferencia pronunciada en la Universidad de León, septiembre de 2000. Puede consultarse en <http://www.filosofia.org/aut/gbm/2000val.htm>.
- BUENO, G.: *Zapatero y el pensamiento Alicia. Un presidente en el país de las maravillas*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 2006.
- BUENO, Gustavo- HIDALGO, A. – IGLESIAS, C.: *Symploké*. Júcar, 1997.
- ESPINOSA, Baruch de: *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Ed. de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1980.

¹² Se trata de una bibliografía acumulada, es decir, resultado de este capítulo y de los tres anteriores.

- GARCÍA SIERRA, Pelayo: *Diccionario filosófico*. Oviedo, Pentalfa, 2000
- KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, 1996
- KANT, I.: *La metafísica de las costumbres*. Barcelona, Altaya, 1989.
- KANT, I.: *Crítica de la razón práctica*. Salamanca, Ed. Sígueme, 2002. También México, Porrúa.
- MAQUIAVELO; N.: *El príncipe*. (Comentado por Napoleón Bonaparte). Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- PLATÓN: *La República. El Político. Las leyes*. En *Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1981.
- POPPER, Karl: *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, 1981.
- POPPER, Karl: *Conjeturas y refutaciones*. Paidós, 1983.
- POPPER, Karl: *La lógica de la investigación científica*. Tecnos, 1962.
- POPPER, Karl: *La miseria del historicismo*. Alianza, 1973
- RAWLS, John: *Teoría de la Justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- SÁNCHEZ CORREDERA, S.: « Para una teoría de la justicia III. El mundo de los valores» *Eikasia*. Revista de Filosofía, 4 (mayo 2006) 28
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: «Los conflictos entre Ética, Moral y Política: criterios para su negociación», *Cuadernos de Información y Comunicación*, vol. 8, Facultad de Ciencias de la Información, Servicio de Publicaciones Universidad Complutense, 2003, págs. 39-60.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Ética, 4º de E.S.O*, tema 2, Grupo Díaita, Ed. Eikasía, Oviedo, 2003
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Filosofía 1º de Bachillerato*, temas 13 y 17. Grupo Metaxy, Ed. Eikasía, Oviedo, 2004.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: *Jovellanos y el jovellanismo, una perspectiva filosófica*, «Parte primera. Teoría E-P-M. Definición de ética, política y moral desde el materialismo filosófico». Oviedo, Pentalfa, 2004.
- SÁNCHEZ CORREDERA, Silverio: «Ética, Política y Moral. Un desarrollo desde las propuestas de Gustavo Bueno», en *Filosofía y Cuerpo. Debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno*. Ed. Libertarias, Madrid, 2005, págs. 177-184.
- SCHELER, Max: *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Dos tomos. Traducido del alemán por Hilario Rodríguez San. Revista de Occidente, Madrid, 1941 y 1942 [1913 y 1916]
- SCHOPENHAUER, Arthur: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid, Siglo XXI de España Ed., 1993.
- TOULMIN, Stephen E.: *El puesto de la razón en la ética*. Madrid, Alianza Universidad, 1979 [1960].
- WEBER, Max: *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993 [1904 y 1917].