

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

¿Existen valores morales absolutos?
[Are there any absolute moral values ?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Cortina, Adela
Publisher	Asociacion Iglesia Viva
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 02:35:26
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/222529

¿EXISTEN VALORES MORALES ABSOLUTOS?

ADELA CORTINA

1. Absolutamente valiosas son las personas

Uno de los grandes problemas de la ética filosófica de todos los tiempos ha consistido sin duda en intentar inquirir por qué existe una dimensión de los seres humanos a la que cabe calificar de "moral" (1). Distintas respuestas han ido aventurándose a lo largo de la historia, pero hay una a la que no puede renunciar hoy en día ninguna ética que pretenda respaldar racionalmente los derechos humanos: hay moral porque en el universo existe un tipo de seres que tienen un *valor absoluto* y por eso no deben ser tratados como instrumentos; hay moral porque todo ser racional—incluido, obviamente, el ser humano—es fin en sí mismo, y no medio para otra cosa.

Como es bien sabido, es Immanuel Kant quien reconoce expresamente, por vez primera en una ética filosófica, que todo ser racional, incluido todo ser humano, posee un valor absoluto. Es concretamente en su célebre *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* de 1785 donde afirma que los seres racionales, o lo que es idéntico, las personas, son seres absolutamente valiosos, y que precisamente porque gozan de ese tipo de valor, existe la moral (2). ¿Qué significa en este contexto la expresión "valor absoluto", formulada por una ética fi-

(1) A. CORTINA, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid 1992 (3ª ed.), sobre todo parte II.

(2) I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid.

losófica y referida a las personas, y qué relación guarda con el hecho de que exista una dimensión humana a la que llamamos "moral"?

"*Absolutamente valioso*" significa, en este contexto, lo contrario de "*valioso relativamente*": significa que hay seres valiosos *en sí mismos* y no valiosos porque sirven *para otra cosa*; es decir, que su valor no procede de que vengan a satisfacer necesidades o deseos, como ocurre con los instrumentos o con las mercancías, sino que su valor reside en ellos mismos. Y precisamente por eso, porque hay seres en sí valiosos, existe la obligación moral de respetarlos; afirmación que no deja de resultar asombrosa en un contexto como es el de fines del siglo XVIII.

En efecto, en esa época el capitalismo surge y se potencia, gracias a que el intercambio de mercancías a través de un precio empieza a ser una forma de relación humana habitual. Los objetos de intercambio —las mercancías— son *relativamente valiosos*, porque vienen a satisfacer necesidades y deseos humanos (valor de uso), y resultan intercambiables porque podemos establecer equivalencias entre ellas y fijarles un precio (valor de cambio). Ganado y productos agrícolas, por ejemplo, pueden intercambiarse porque sacian el hambre, la necesidad de ropa y otras necesidades humanas, por eso es posible considerarlos equivalentes y fijar un precio de intercambio. ¿Cabe decir entonces que todo es intercambiable por un precio, que no hay en el universo sino medios para fines individuales o grupales?

Si todo fuera un medio para satisfacer necesidades o deseos —viena a decir Kant—, si para todo pudiéramos encontrar un equivalente y fijarle un precio de intercambio, entonces no habría ninguna *obligación moral* con respecto a ningún ser. Por lo tanto, sólo si existen seres *en sí valiosos*, cuyo valor no procede de que satisfagan necesidades, podremos decir que para ellos no hay ningún equivalente ni posibilidad de fijarles un precio. Decimos entonces de ellos que no tienen precio, sino *dignidad*, y que, por lo tanto, merecen un *respeto* del que se siguen obligaciones morales.

La existencia de personas es, pues, la razón de que haya obligación moral, porque, al ser en sí valiosas, no existe equivalente para cada una de ellas, ni posibilidad de fijarles un precio; en consecuencia tienen *dignidad*, y aquello que tiene dignidad no es intercambiable, sino respetable.

Naturalmente, un discurso como el que —de la mano de Kant— acabamos de hacer, constituye un fundamento para los derechos humanos y para las obligaciones morales, y sirve de orientación moral

para la conducta, porque de él se sigue, con toda claridad, que quien desee comportarse racionalmente ha de evitar a toda costa instrumentalizar a las personas, ya que no son instrumentos.

Lo cual implica, por entrar en temas bien actuales, que aunque un anciano ya no proporcione satisfacciones, porque no está en sus cabales y no es capaz de dominar su cuerpo, eso no significa que tengamos licencia para eliminarlo, porque su valor no consiste en satisfacer deseos, en ser "valioso para" sino en ser "en sí" valioso.

Otro tanto podemos decir de temas tan delicados como el del "derecho al hijo" que, al hilo de los descubrimientos en técnicas de reproducción médicamente asistida, se reivindica desde distintos sectores: el valor en sí del futuro hijo está por delante de los deseos —que no derechos— de los presuntos padres, de modo que han de pensar ante todo en el bien del niño y no sólo en los propios deseos.

Y para qué hablar de la explotación de unos hombres por otros, de esa instrumentalización de la que nos hacemos objeto mutuamente y que recorre nuestra historia a lo largo y ancho. Desde el reconocimiento del valor absoluto de cada persona, semejante explotación es, sin duda, inmoral por irracional.

Sin embargo, con lo dicho hemos dado una orientación para la acción, pero muy general; tanto que difícilmente puede llevarnos a tomar decisiones en los casos concretos, habida cuenta de la complejidad de lo real. Porque el reconocimiento del valor absoluto de la persona, para convertirse en directriz de la conducta, se expresa a través de un principio ético, que es origen fundamentalmente de mandatos negativos.

En efecto, el principio se formularía del siguiente modo: "trata a cada persona como algo absolutamente valioso y no como algo relativamente valioso, es decir, no la instrumentalices", y fundamentaría *deberes negativos*, que revisten la forma de prohibición: "no harás x". Este tipo de deberes compone un *deontologismo absolutista*, que en los casos determinados no es suficiente ayuda. Pero con esto entramos en una segunda acepción del término "absoluto", distinta a la que hemos venido tratando hasta ahora, porque no se refiere ya a qué seres son absolutamente valiosos, sino a qué tipo de mandatos deben cumplirse para respetar a seres absolutamente valiosos. A este tipo de mandatos se les ha reconocido también como absolutos en algunas tradiciones éticas, en el sentido de "absoluto" que ahora pasamos a comentar.

2. La cuestión de los mandatos absolutos (perfectos)

Son mandatos absolutos aquellos que han de ser obedecidos sin excepción, porque prohíben atentar contra un valor absoluto, realizando concretamente una acción mala en sí misma. Aquí "*absoluto*" significa "*suelto de*", "*desligado de*" cualquier situación o de cualquier consecuencia, de modo que un mandato absoluto es aquel que prohíbe realizar determinadas acciones, en sí malas, sin atender ni a las circunstancias del caso concreto en que es preciso actuar, ni a las consecuencias que previsiblemente se seguirán de obedecerlo, porque circunstancias y consecuencias son incapaces de matizar o modular su maldad intrínseca.

Este tipo de mandatos se plasma, en efecto, en prohibiciones, en órdenes negativas, como es el caso de los mandatos de la segunda tabla en las Tablas de la Ley, dadas por Yahvé a Moisés en el Sinaí, excepción hecha del 4º mandamiento, que es positivo. Como recordamos, esta segunda tabla se refiere a la relación con los demás hombres, y se expresa en términos de "no matarás", "no hurtarás", etcétera.

Estos mandatos negativos o prohibiciones gozan de una mayor contundencia en distintas tradiciones morales que los mandatos positivos, ya que prohíben realizar determinadas acciones por ser absolutamente malas, por ser malas en sí mismas, con lo cual la prohibición no admite excepciones. Por eso se les llame comúnmente "*deberes perfectos*", a diferencia de los *mandatos positivos*, que reciben el nombre de "*deberes imperfectos*" porque admiten gradaciones y excepciones. En este sentido resulta sumamente esclarecedora la llamada "paradoja del calvo", como ejemplo de mandato positivo.

Imaginemos que fuera un mandato moral "debes dar un pelo a cualquier calvo que te lo pida, porque dar un pelo a un calvo es en sí bueno", en tal caso un ciudadano deseoso de cumplir los mandatos morales podría quedar él mismo calvo por dar un pelo a cuantos se lo pidiesen, resultado que tal vez él tampoco apetecía y con el que no habríamos ganado gran cosa en el conjunto de reparto del cabello. Por eso se entiende que los deberes positivos no exigen a todo ser humano hacer el bien absolutamente, incluso llegando al propio perjuicio, porque pueden entrar en conflicto con otros deberes positivos, y entonces es cada sujeto quien tiene que decidir *con prudencia* cuánto está dispuesto a hacer, contando con sus posibilidades, con su generosidad, con las circunstancias y con su mismo derecho a gozar del bien del que se trate. En tanto que deberes, los deberes positivos son, pues, imper-

fectos, porque obligan, pero en un sentido muy amplio, permitiendo *gradaciones y excepciones*.

En el conjunto de los deberes positivos es en el que se incluyen las acciones supererogatorias, que no pueden exigirse moralmente a todas las personas, sino que son acciones heroicas.

Las prohibiciones, por el contrario —se dice—, se refieren a acciones absolutamente malas, intrínsecamente malas, y, por lo tanto, son deberes perfectos, que no admiten ni gradación ni excepción. De ahí que el primero de los principios de la bioética sea en realidad el principio de "no-maleficencia" (el médico no debe dar ningún tratamiento que dañe, que esté contraindicado) y que el primer deber del derecho civil sea el de no dañar a nadie. Podemos decir, pues, que está terminantemente prohibido realizar cualquier acción absolutamente mala (en sí mala) a cualquier ser que sea absolutamente valioso (en sí valioso), sean cuales fueren los contextos y las consecuencias de la acción concreta.

Ciertamente, este deontologismo absolutista de corte kantiano está también en la raíz de la ética tradicional, e incluso del modo en que obligan a una comunidad política los derechos humanos de la primera y la segunda generación.

Los derechos de la primera generación, es decir, los derechos civiles y políticos, parece que son ese tipo de derechos que para satisfacerse sólo exigen que la sociedad no interfiera en la libertad de cada quien, por lo tanto, el respeto que se les debe no admite gradaciones: han de respetarse sin excepción ni gradación.

Por el contrario, los derechos de la segunda generación, es decir, los derechos económicos, sociales y culturales, parece que sólo pueden satisfacerse gradualmente, porque una comunidad política ha de saber con qué recursos cuenta y desde ellos evaluar hasta dónde puede comprometerse con sus ciudadanos en el terreno de la educación gratuita, la asistencia sanitaria, el seguro de desempleo o la jubilación. Todo lo que implica acción positiva —hacer el bien— parece reclamar, como vemos, una gradación y admitir excepciones cuando el deber entra en conflicto con otros; lo que implica omisión —no hacer el mal— debe evitarse en cualquier situación.

Sin embargo, y ésta es la pregunta que inmediatamente nos interpela, ¿no puede haber también un conflicto entre deberes negativos? ¿No puede ocurrir que en una misma acción sea necesario optar por alguno de los deberes negativos que entran en conflicto?

Si así fuera, nos encontraríamos ante una bien delicada disyuntiva. Porque, o bien tendríamos que establecer *a priori* un orden entre los mandatos negativos, indicando claramente cuál debe prevalecer en cada caso concreto; o bien habríamos de reconocer que no puede establecerse un orden *a priori*, sino que en los contextos concretos de acción es cada persona quien tiene que decidir por cuál de los mandatos optará, sopesando desde las circunstancias y consecuencias a cuál se debe atender, como "mal menor".

Si aceptamos la primera opción, entonces hemos admitido que existen mandatos "*incondicionados*" o "*absolutamente absolutos*", es decir, mandatos tales que en un conflicto con otros debe dárseles siempre prioridad; en el segundo caso reconocemos que existen mandatos que deben ser cumplidos, mientras no entren en conflicto con algún otro, igualmente exigente, que en un caso concreto se revele como más apremiante, en virtud de las peculiaridades del caso.

La acción humana requeriría, entonces, tener siempre en cuenta las circunstancias y las consecuencias de cada situación determinada, lo cual no tendría nada que ver con la célebre moral de la situación, sino con algo mucho más cotidiano: que en moral hay principios y mandatos generales, orientadores de la acción, pero que, cuando esos principios entran en conflicto en la situación concreta, es la persona que actúa quien tiene que asumir la responsabilidad de ponderar los elementos que en ella concurren, y nadie puede asumir por ella esa responsabilidad. Y en este sentido es en el que desde hace algún tiempo se han venido entendiendo los mandatos absolutos, más que como "absolutamente absolutos", más que como principios incondicionados, como principios "*prima facie*". ¿Qué significa esto?

3. De los mandatos "absolutos" a los mandatos "prima facie"

Se dice de un mandato que obliga "*prima facie*" cuando prohíbe realizar determinada acción si lo consideramos en sí mismo, es decir, al margen de circunstancias especiales, precisamente porque la acción es mala: no matar, no mentir, incumplir las promesas, son ejemplos de mandatos *prima facie* (3). De hecho, podríamos decir que los mandatos de la segunda tabla del Sinaí, los imperativos kantianos, los principios morales generales de cada uno de los ámbitos de la ética aplicada, incluso el principio de la ética del discurso, mandan *prima facie*.

(3) F.v. KUTSCHERA, *Fundamentos de ética*. Cátedra, Madrid 1989, pág. 23.

Sin embargo, cuando entramos en el terreno de la aplicación de los principios en los contextos concretos de acción, y en el caso de que entraran en conflicto, sería imposible obedecer a más de uno. ¿Quién tiene que decidir entonces por cuál se debe optar?

Encontrar una respuesta únicamente sería sencillo si, además de reconocer a las personas un valor absoluto, en el sentido de que *valen en sí* y no *valen para*; además de afirmar que hay principios que mandan *prima facie*, pudiéramos defender también que hay unos valores absolutos, en un sentido de "absoluto" distinto de los dos que hasta ahora hemos venido manejando: sería absoluto aquel valor que, cuando entra en conflicto con otros en una situación concreta, siempre tiene que ser defendido en una relación de prioridad con respecto a los demás, siempre tiene que ser preferido, sean cuales fueren las circunstancias y las consecuencias previsibles. ¿Podemos decir que existen valores de este tipo?

4. ¿Existen valores absolutos?

Decía Max Weber, criticando lo que él llamaba "ética absolutista", ética de los mandatos absolutos, que ninguna ética del mundo ha podido librarse de tener que admitir que no hay ningún principio que en los casos concretos no exija excepciones al entrar en conflicto con otros principios morales; lo cual no significa —y esto es bien importante— que se dé por buena la acción mala, a la que ha habido que recurrir por evitar un "mal mayor". Y pone un ejemplo bien claro, que es el de la violencia (4).

Cualquier ética sensata —podemos decir— admite que la violencia es mala en sí misma, es decir, que daña a quien hace uso de ella y a quien la padece, de modo que ninguna persona desea recurrir a ella en una situación normal, ni soñamos las personas con un futuro violento, cuando estamos en nuestro sano juicio, sino con un futuro de paz. Sin embargo, ni siquiera la moral cristiana, inspirada en un texto tan pacifista como el Evangelio, puede eludir la necesidad de recurrir, por motivos morales, a un mínimo de violencia (5).

En principio, podríamos decir que cualquier moral que reconozca la necesidad del derecho y del Estado por evitar males mayores, ha

(4) M. WEBER, *El político y el científico*. Alianza, Madrid 1967, págs. 166 ss.

(5) Sobre el tema de la violencia ver, por ejemplo: VARIOS, *Semana de Paz y Reconciliación*. Desclée de Brouwer, Bilbao 1993; A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos, Madrid 1993, págs. 185 ss.

aceptado sin más un mínimo de violencia, ya que se trata de dos factores coactivos, aunque lo sean por evitar una violencia mayor. Pero la situación queda aún más clara si nos referimos a los valores que dan sentido a la prohibición del recurso a la violencia, muy concretamente, al valor de la vida. ¿Ha sido la vida un valor absoluto en la tradición más ortodoxa de la ética cristiana?

Si realmente la vida se hubiera considerado siempre como un valor absoluto, no se la hubiera preterido jamás en relación con otros valores. Y, sin embargo, así se ha hecho, incluso en la ética cristiana más ortodoxa, como podemos recordar, mencionando, al menos, cuatro casos.

1. En principio, aquellas situaciones en las que hay vidas en conflicto, como es el caso de la doctrina tradicional, que arranca de los doctores de la Edad Media, acerca de la legítima defensa personal, acerca de las condiciones de la guerra justa y también acerca de la legitimidad de dar muerte al tirano, cuando violenta al pueblo en contra de la encomienda que Dios le ha hecho de protegerlo.

Se trata en todos estos casos, no de reconocer la bondad de la violencia, porque sigue siendo indeseable, sino de justificar que en determinadas circunstancias se recurra a ella, para evitar la destrucción de otros valores, como puede ser el de la propia vida amenazada, o la integridad, dignidad y vida de un pueblo, también amenazados.

2. El caso de la pena de muerte es, a todas luces, más difícilmente justificable, si tuviéramos la vida por un valor absolutamente absoluto. Porque cabe aludir, como justificación, a motivos de justicia, de escarmiento y también a la previsible capacidad disuasoria de la pena de muerte, pero son motivos bastante dudosos en su fuerza como para introducir una excepción a un deber perfecto, el de no matar, y además dándole fuerza moral-jurídica. No parece, pues, que se tenga a la vida como un valor absoluto, que siempre hay que preferir frente a cualquier otro.

Argüir que se trata de la vida de una persona culpable no modifica en modo alguno el hecho de que aquí no se esté considerando a la vida como un valor absoluto, sino todo lo contrario: se está diciendo entonces que la vida es absolutamente (incondicionadamente) valiosa, siempre que cumpla una condición, la de ser inocente. Pero lo que se atiende a una condición no es incondicionado, no es absolutamente absoluto.

3. Imposible de justificar, por otra parte, ha sido el sacrificio de brujas y herejes en determinados períodos históricos.

Cierto que es éste un dato al que se recurre constantemente, como si el número de ajusticiados por gracia de la Inquisición hubiera sido elevadísimo y como si ningún otro poder en aquella época cometiera tales atropellos. Pero ahora no trato de abundar en las críticas a la Inquisición, sino de señalar que una ética que tales actuaciones ha permitido y justificado no puede afirmar rotundamente que para ella la vida ha sido *siempre* un valor absoluto, anterior a cualquier otro en la jerarquía de valores. Porque al menos en este período de tiempo la verdad religiosa se situó en la jerarquía axiológica por delante de la vida.

Lo cual nos obliga a matizar y a no lanzar afirmaciones como "siempre" y "absolutamente", y a recordar, con el resto de la humanidad, que si los grandes valores no son relativos a las distintas épocas y culturas, sino que valen para todos los seres humanos, también es preciso reconocer que no podemos decir de modo absoluto cuál ha de ser preferido en los casos concretos.

4. Y esto vuelve a mostrarse, aunque en otra clave completamente distinta, en la prohibición —a la que me sumo totalmente— del encarnizamiento terapéutico.

Como sabemos, la moral cristiana más ortodoxa prohíbe el encarnizamiento terapéutico, que consiste en fomentar la vida biológica incondicionadamente, incluso en aquellos casos en los que un paciente ya sólo sobrevive por estar conectado a toda suerte de ventiladores y sondas, ocasionando además unos elevadísimos gastos, por tratarse de "medios extraordinarios". Precisamente el respeto a la calidad y dignidad de la vida del paciente y la consideración de que un coste elevado perjudicará a otros, porque el dinero es un recurso escaso, aconsejan prohibir el encarnizamiento terapéutico. Cosa, por supuesto, absolutamente sensata, pero que muestra de nuevo que la vida biológica no se considera como un valor absolutamente absoluto, como un valor que siempre debe preferirse a otros, porque en la prohibición del encarnizamiento terapéutico se ponderan y anteponen otros valores como la calidad, la dignidad y la justicia.

¿Significa todo esto que al final de este trabajo hemos dado con nuestros huesos en el relativismo moral?

5. Más allá del absolutismo y el relativismo

Como en su Teoría de la Evolución de la conciencia moral de las sociedades ha mostrado Habermas, las sociedades aprenden, no sólo

técnicamente, sino también moralmente, y las sociedades con democracia liberal hemos realizado un proceso de aprendizaje que ha acuñado ya nuestros esquemas cognitivo-morales (6). Como recordamos, la Teoría de la Evolución social se refiere al aprendizaje que hemos realizado cuando formulamos juicios sobre lo que es *justo*, y viene a decir que en ese proceso de aprendizaje las sociedades ahora democráticas han recorrido tres niveles: el nivel preconconvencional, en que la instancia para juzgar sobre lo justo es el egoísmo; el nivel convencional, en que se tienen por justas las normas de la comunidad concreta (7); y el nivel postconvencional, en el que hemos aprendido a distinguir entre las normas de nuestra comunidad concreta y principios universalistas, principios que tienen en cuenta a toda la humanidad, de suerte que desde esos principios podemos poner en cuestión también las normas de nuestras sociedades concretas.

Desde esta perspectiva podemos decir que, aunque gran parte de los ciudadanos de las sociedades con democracia liberal se encuentran en un nivel preconconvencional o convencional, sin embargo, los *valores* que legitiman las instituciones democráticas de esas sociedades son los propios del nivel postconvencional; es decir, se trata de *valores universales*, que van más allá de las comunidades concretas y nos dan fuerza para criticar incluso las normas de esas comunidades concretas.

El universalismo moral, que nació en Occidente con la filosofía griega y con la religión cristiana, es desde entonces irreversible, de forma que cualquier retorno a un particularismo moral es un retroceso. Este universalismo, surgido de las cosmovisiones griega y cristiana en la etapa de las civilizaciones desarrolladas, va impregnando paulatinamente la forma de racionalidad que se expresa a través de argumentos, y por eso en la etapa postconvencional nos las tenemos con un universalismo moral que puede defenderse con *argumentos* intersubjetivamente aceptables, y no sólo recurriendo a una fundamentación religiosa. ¿Cuáles son esos valores universales, que componen el universalismo moral de nuestros días?

La clave de todos ellos sigue siendo el *valor absoluto* de las personas, y por eso he intentado aclarar desde el principio que éste es el valor absoluto en el más pleno sentido de la palabra. Del reconocimiento de tal valor se sigue que las personas no deben ser tratadas como ins-

(6) J. HABERMAS, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid 1981; A. CORTINA, *Ética mínima*, sobre todo cap. 5.

(7) La mayor parte del actual comunitarismo se situaría en un nivel convencional. Ver A. CORTINA, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid 1990, cap. 4.

trumentos y que poseen una dignidad que les hace sujetos de *derechos*. Tales derechos serían los de las dos generaciones a las que hemos aludido y los de la tercera generación, que son el derecho a vivir en una sociedad en paz y el derecho a vivir en un medio ambiente sano. Los valores que están insertos en tales derechos son, a su vez, universales: el valor de la vida, la libertad (positiva y negativa), la igualdad, la solidaridad, la paz (8).

¿Puede decirse de estos valores, con un poco de seriedad, que valen relativamente a distintos grupos y países, o más bien tenemos que reconocer que es una sociedad moralmente bajo mínimos aquella en que las personas pueden perder la vida a manos de otras personas (valor de la vida), en que los ciudadanos no gozan de independencia (valor de la libertad negativa) ni de autonomía (valor de la libertad positiva), en que unos poseen todos los bienes sociales y dominan a un resto, falto de niveles materiales, económicos y culturales dignos (valor de la igualdad)? ¿No hemos de reconocer que es una humanidad moralmente bajo mínimos aquella que permite la depredación de grandes zonas de la tierra, el hambre y la guerra (valor de la solidaridad)?

Como advierten distintas teorías éticas actuales, si queremos hablar *en serio* y no decir cosas simplemente "ingeniosas", o más bien estúpidas, los valores que he mencionado son valores universales, que van aceptando como propios distintas culturas sin ningún tipo de imposición: cualquier persona desea ser libre para decidir qué tipo de vida desea llevar, aunque su decisión consistiera en alienarla.

De estos valores surgen, obviamente, principios morales universales que orientan la conducta hacia su promoción y respeto, más allá del relativismo. Se trata de principios que nos inducirán a criticar en ocasiones las normas de las sociedades concretas, precisamente porque se trata de principios postconvencionales. Pero, por otra parte, su aplicación a los casos concretos exigirá por parte de quienes hayan de tomar las decisiones un profundo conocimiento de la situación y un gran sentido de la responsabilidad, para evitar que el desconocimiento lleve a la decisión moralmente equivocada en un conflicto de principios. La responsabilidad y el deseo de entenderse son hoy en día, a mi juicio, dos actitudes esenciales para encarnar en nuestro mundo valores universales.

(8) A. CORTINA, *Ética aplicada y democracia radical*, sobre todo cap. 12: "Ética cívica".