

Guía para el aprendizaje IV medio

agosto

Nombre:	Curso:
Asignatura: Filosofía	
Unidad: 2.- ¿Por qué filosofar en la sociedad contemporánea?	

Actividad nº1: ética y política
Objetivo: analizar la relación entre ética y política

En la lección anterior aprendiste que la moral, en cuanto dimensión de la vida humana, se relaciona con las acciones de las personas desde el punto de vista de su obrar en función del bien o el mal, tanto en su vida individual como en sociedad, y que la ética corresponde a la reflexión filosófica acerca de lo moral. Ahora bien, ¿cómo se relacionan la moral y la ética con la política? El término política se refiere, por una parte, al Estado, a los partidos políticos, al gobierno y a la oposición, a los procesos electorales, a las leyes y a su obligatorio cumplimiento, etc. Pero también se refiere, por otra parte, a los derechos humanos, a la pretensión de justicia que acompaña a las leyes, a la legitimidad que requiere la legalidad, etc. La filosofía política analiza reflexivamente las instituciones y los argumentos que fundamentan el poder político.

¿Cómo distinguir la ética de la política?

Podemos afirmar que la ética o filosofía moral se ocupa de la aclaración, fundamentación y aplicación del saber moral. Para cumplir su cometido, se enfrenta a tres tareas: tratar de aclarar en qué consiste lo moral, intentar fundamentar por qué existe la moral y aplicar lo descubierto para orientar la acción en los distintos ámbitos de la vida personal y social. En tanto, la filosofía política se ocupa de reflexionar acerca de cuál es la mejor organización que podemos dar a la realidad social. Es la rama de la filosofía que trata de pensar y diseñar una comunidad donde todos puedan vivir de forma pacífica y justa, donde todos puedan llevar una vida que merezca el calificativo de digna

TEXTO UNO

La persona, animal moral

El filósofo español Xavier Zubiri (1898-1983) plantea que la moral es constitutiva del ser humano y que, antes del problema del bien y el mal, se debe abordar a la persona misma.

El hombre, animal de realidades, es por lo mismo animal de posibilidades. Por ser animal de posibilidades puede hacer una vida; pero por ser animal de posibilidades apropiadas es, constitutivamente, un animal moral, y solamente porque es un animal moral, esto es, porque es realidad moral, puede y tiene que habérselas con eso que llamamos bien.



Vemos así que el objeto de la realidad moral es anterior al problema del bien. Si puede hablarse a propósito del hombre de bienes y males es porque previamente el hombre es una realidad moral. La posibilidad misma de que se plantee el problema del bien pende de algo previo, a saber, de la índole constitutivamente moral del hombre. El hombre en cada una de sus situaciones vive, y ese acto vital suyo consiste en autodefinirse por autopoición.

Zubiri, X. Sobre el hombre (1986)

TEXTO DOS

La persona, animal político

Mientras que la naturaleza se rige por leyes que no podemos cambiar, como es el caso de la gravedad, la realidad social es el resultado de la actividad conjunta de las personas. Así lo planteó John Stuart Mill.

Recordemos, en primer lugar, que las instituciones políticas (aunque esta proposición parezca a veces ignorarse) son obra de los hombres, que deben su origen y toda su existencia a la voluntad humana. Los hombres no las han encontrado formadas de improviso al despertarse una mañana. No se parecen tampoco a los árboles que, una vez plantados, crecen siempre mientras los hombres duermen. En cada período de su existencia la acción voluntaria del hombre las hace lo que son. Así, pues, como todas las cosas debidas al hombre pueden estar bien o mal hechas, puede haberse desplegado al crearlas juicio y habilidad o todo lo contrario... El mecanismo político no obra por sí mismo. Así como fue creado por hombres, por hombres debe ser manejado y aun por hombres ordinarios. Tiene necesidad no de la simple aquiescencia, sino de su participación activa, y debe ajustarse a las capacidades y moralidad de los hombres, tal como los encuentre.

Mill, J. S. Del gobierno representativo (1861)

A partir de los textos uno y dos explica con tus palabras las diferencias entre ética y política

Actividad n°2: Diversidad, bien y justicia

Objetivo: analizar cómo los conceptos de diversidad, bien y justicia se entienden desde distintas perspectivas

Diversidad, bien y justicia

Aunque todos los seres humanos aspiran al bien y a la justicia, distintas culturas y grupos sociales entienden de maneras muy diferentes esta aspiración. Esto supone un problema complejo para la ética y la política en sociedades democráticas en las que se pretende respetar la multiculturalidad y, al mismo tiempo, reconocer a todos los ciudadanos como iguales. ¿Cómo puede ser justo tratar como iguales a quienes son distintos? ¿Es posible la igualdad sin renunciar a la diferencia o la diferencia sin renunciar a la igualdad? ¿Cuál es la forma éticamente deseable y políticamente viable de reconocer nuestra diversidad?

Texto uno

El relativismo moral

La historia de la humanidad nos muestra repetidamente los horrores que los seres humanos son capaces de cometer en nombre de una verdad o una moral universal. Pueblos completos han sido torturados, aniquilados u obligados a renunciar a su propia cultura en nombre de las creencias de otros. Frente a esta realidad, el relativismo moral sostiene que todas las formas de vida tienen el mismo valor y que si se quiere analizar una cultura, se ha de hacer desde sus propios esquemas y valores, y nunca desde el punto de vista de una cultura ajena.

Desde la perspectiva del estadounidense Gilbert Harman (1938), la moralidad «surge cuando un grupo de personas establece un acuerdo implícito o llega a un entendimiento tácito de las relaciones que hay entre ellas», por lo tanto, lo esperable es que actúen en función de ese acuerdo. Nada nos impide pensar que nuestra moralidad es mejor que la de los demás o juzgar las acciones de otros en función de ella; lo que no tiene sentido es sostener que personas que no han establecido ningún acuerdo con nosotros debieran actuar como si lo hubieran hecho.

Supongamos que hay un empleado satisfecho de Asesinos S. A. a quien desde niño se le ha enseñado a honrar y respetar a los miembros de la «familia» y a no sentir más que desprecio por el resto de la sociedad. Supongamos que la misión que tiene ahora es asesinar al gerente de un banco, Bernard J. Orcutt. Dado que Orcutt no es miembro de la «familia», el empleado en cuestión no tiene ningún reparo en llevar a cabo su misión. En particular, si intentáramos convencerlo de que no debería asesinar a Orcutt, nuestro argumento simplemente le daría risa. No le estaríamos ofreciendo la mínima razón para que desistiera a menos que le señaláramos algunas dificultades prácticas, como la probabilidad de que lo atrapen. Ahora bien, sería un uso incorrecto del lenguaje decir acerca de él que no debe matar a Orcutt o que estaría mal que lo

hiciera, ya que eso implicaría que nuestras propias consideraciones morales tienen algún peso para él, pero no lo tienen. En lugar de eso, solo podemos juzgar que es un criminal, alguien que debe ser perseguido por la policía, un enemigo de los ciudadanos amantes de la paz, y así sucesivamente.

Harman, G. Una defensa del relativismo moral (1975)

Harman piensa que el relativismo moral no solo nos permite entender las diferencias entre diversas culturas, sino que también explica la naturaleza de la moralidad dentro de una misma organización social. Esta consistiría en llegar a acuerdos entre distintos grupos con diversos recursos y niveles de poder. Así puede entenderse, por ejemplo, el hecho de que, aunque afirmamos que nuestra moral se basa en principios de igualdad y justicia, damos a las normas de ayuda mutua menos peso que a aquellas que nos impiden hacer daño a los demás. La explicación es la siguiente: todos los miembros de la sociedad se benefician por igual al acordar no hacerse daño, pero solo los pobres y los débiles se benefician de los acuerdos de ayuda. Por eso, hay acuerdos más fuertes en un caso y más débiles en el otro, aunque no hay ningún principio universal que sustente esa diferencia.

Texto dos

La necesidad de un mínimo común

Muchos filósofos, entre ellos la española Amelia Valcárcel (1950), han advertido que el relativismo moral podría implicar el peligro de caer en el «todo vale». Para ellos, sería un retroceso considerar que la tolerancia, el respeto por la diferencia y la multiculturalidad suponen renunciar a la defensa de principios o derechos mínimos universales, necesarios para resguardar la dignidad de las personas.

A esto estamos llamando «tolerancia», «diferencia» y «multiculturalidad». A que las costumbres, buenas, malas, atávicas o recientes de cualquier grupo ni se comparen entre sí ni se intenten ajustar a una tabla de mínimos comunes. Que, por cierto, ya existe. Fue, junto con el progreso ya sabido de ciencias y técnicas, otra de las grandes invenciones de la modernidad: la ética, el discurso capaz de validar la innovación moral, el cambio de los valores, normas y costumbres heredadas. Tan sorprendente o más que el que construyamos enormes ingenios voladores es, por poner un caso, que las mujeres sean libres e individuos de pleno derecho, que la esclavitud sea un crimen, que la tortura haya dejado de ser un procedimiento judicial corriente o que la pena de muerte sea abolida. Todo ello ha surgido de la capacidad humana de innovación.

Cuando el multiculturalismo contemporáneo intenta dejar en suspenso los derechos individuales y hacer pasar esto por progreso propone, para fines que no se adivinan bien, una regresión. Fundándose en el derecho a la diferencia y el deber de la tolerancia no se pueden interrumpir ni la universalidad ni la justicia. Cada grupo humano, porque es humano, tiene derecho al respeto y la integridad, pero no cada una de sus normas o sus prácticas. La beatitud de la diferencia no debe disuadirnos de la conquista de la universalidad.

Valcárcel, A. Ética para un mundo global (2002)

Texto tres

El dilema de la diversidad



Frente al dilema de la diversidad, se hace evidente la necesidad de una perspectiva ética que se haga cargo de una doble exigencia: definir mínimos comunes que resguarden la dignidad de todas las personas y asegurar el máximo respeto por la diversidad. Para Adela Cortina, esto puede lograrse mediante una ética que distinga dos elementos en la moralidad: la justicia y la felicidad.

Llegamos a un descubrimiento tan sabido y tan nuevo como detectar en el fenómeno moral dos lados. Atendiendo a uno de ellos, la misma naturaleza de lo moral excluye el pluralismo; atendiendo al otro, la misma naturaleza de lo moral exige empecinadamente el pluralismo. El primer lado es el de las normas; el segundo, el de la vida feliz. Cuando hablamos de moral, tendemos hoy a extender el pluralismo al fenómeno en su totalidad, y, sin embargo, esta extensión procede contra natura. Buena muestra de ello es que, a pesar de nuestra voluntad tolerante, somos intolerantes con la tortura, con la calumnia y la opresión, mientras que exigimos —sin admitir voz contraria alguna— que se respete y potencie la libertad y la igualdad.

La clave de esta contradicción práctica radica —a mi juicio— en el hecho de que el fenómeno moral contenga dos elementos, que exigen distinto tratamiento: las normas, basadas en el descubrimiento de que todo hombre es intocable, y que, por tanto, exigen un respeto universal; y la felicidad, que depende de los contextos culturales y tradicionales, incluso de la constitución personal. En el ámbito de la felicidad el monismo es ilegítimo y nadie puede imponer a otros un modo de ser feliz.

Cortina, A. Ética mínima (1986)

¿Qué argumentos podrían proponerse a favor y en contra de las perspectivas que presentan los textos 1 y 2?

¿Consideras que la perspectiva que ofrece el texto 3 es una buena respuesta al problema de la diversidad?, ¿por qué?

Actividad nº2: libertad y ética

Objetivo: analizar cómo se despliegan los conceptos de libertad y ética en la actualidad

Libertad y ética

La libertad parece ser una aspiración común a todos los seres humanos, tan importante como el bien, la igualdad y la justicia. Pero ¿qué significa ser libre en una sociedad?, ¿en qué medida mi libertad depende de la de los demás? Las personas con quienes convivo, ¿deben considerarse un impedimento o una ayuda para alcanzar la libertad? El concepto de libertad se ha definido desde múltiples perspectivas filosóficas; cada definición tiene implicancias directas en cómo se concibe la organización política de una sociedad.

Texto uno

Libertad negativa y libertad positiva

Isaiah Berlin (1909-1997), pensador británico liberal, ha propuesto dos sentidos en los que se ha entendido históricamente el concepto de libertad.

Libertad negativa

Normalmente se dice que yo soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este sentido, la libertad política es, simplemente, el ámbito en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer si no me lo impidieran; y si, a consecuencia de lo que me hagan otros hombres, este ámbito de mi actividad se contrae hasta un cierto límite mínimo, puede decirse que estoy coaccionado o, quizá, oprimido. Sin embargo, el término coacción no se aplica a toda forma de incapacidad. Si yo digo que no puedo saltar más de diez metros, o que no puedo leer porque estoy ciego, o que no puedo entender las páginas más oscuras de Hegel, sería una excentricidad decir que, en estos sentidos, estoy oprimido o coaccionado. La coacción implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran. [...] Esto se ha hecho ver por el uso de expresiones modernas, tales como «libertad económica» y su contrapartida «opresión económica». Se dice, muy plausiblemente, que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo respecto de lo cual no hay ningún impedimento legal —una barra de pan, un viaje alrededor del mundo, o el recurso a los tribunales—, él tiene tan poca libertad para obtenerlo como si la ley se lo impidiera.

Libertad positiva

El sentido «positivo» de la palabra «libertad» se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean estas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo, no de fuerzas exteriores, sean estas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mí mismo y no de los actos de voluntad de otros hombres. Quiero ser sujeto y no objeto, ser movido por razones y por propósitos conscientes que son míos, y no por causas que me afectan, por así decirlo, desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser movido por la naturaleza exterior o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de representar un papel humano; es decir, concebir fines y medios propios para realizarlos. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando digo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. Sobre todo, quiero ser consciente de mí mismo como ser activo que piensa y que quiere, que tiene responsabilidad de sus propias decisiones y que es capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos. Yo me siento libre en la medida en que creo que esto es verdad y me siento esclavizado en la medida en que me hacen darme cuenta de que no lo es.

Berlin, I. Dos conceptos de libertad (1958)

Texto dos

Libertad social

El alemán Axel Honneth (1949), representante de la teoría crítica social, considera que hoy nuestra idea de libertad es absolutamente inseparable de nuestra idea de justicia. Desde esta perspectiva, la diferenciación propuesta por Berlin entre libertad positiva y negativa no resulta suficiente para explicar la compleja relación entre ambos conceptos.

Según Honneth, ni la libertad negativa ni la libertad positiva o reflexiva permiten entender la forma en que los individuos se relacionan con la sociedad. Ambas suponen que son los intereses individuales los que deben ser regulados por la estructura social, pero no consideran la participación de las personas en la constitución de esa estructura. La libertad, en realidad, solo puede adquirirse en forma cooperativa. Esto supone que, más allá de los intereses individuales, debe existir alguna forma de bien común.

Por esta razón, se plantea una tercera forma de libertad, la libertad social, que hace posible construir una idea de justicia y, además, posibilita las otras dos maneras de entender la libertad. Para que exista verdadera libertad no es suficiente que una persona esté libre de interferencias (libertad negativa), ni que tenga el deseo de realización personal (libertad positiva). La libertad negativa, por sí misma, es imposible, pues siempre habrá otros que constituyan un obstáculo para alcanzarla. La libertad positiva, por su parte, no es más que una ilusión, pues proponerse algún proyecto de realización personal no supone que en realidad contemos con las condiciones necesarias para llevarlo a cabo.

Lo que se requiere para posibilitar cualquier forma de libertad es un escenario, un horizonte de proyección donde el anhelo de libertad pueda ser realizado y donde los demás no constituyan un obstáculo para alcanzar nuestros fines, sino que, por el contrario, sean quienes los hagan posibles. Ese horizonte de proyección es la realidad social. Para ser libres necesitamos, antes que nada, contar con el reconocimiento de instituciones sociales que legitimen nuestras aspiraciones de

libertad y, al mismo tiempo, debemos ser capaces de reconocer en los demás la misma condición de libertad, autonomía y autodeterminación que nosotros tenemos.

Son las instituciones sociales las encargadas de establecer los márgenes dentro de los cuales cada persona puede ejercer su libertad, el horizonte de los fines posibles, y son también ellas las que deben otorgar un reconocimiento igualitario a todos los miembros de la sociedad, de manera que exista la posibilidad de reivindicar esos fines ante una comunidad que los legitime. Es por estas dos razones que la libertad es, para Honneth, absolutamente inseparable de la justicia.

Las oportunidades de una inclusión con igualdad de derechos en el proceso democrático crecen, para cada miembro de la sociedad, en la exacta medida en que, en las esferas vecinas de las relaciones personales y del mercado económico, se liberan y se realizan en cada caso los principios de la libertad institucionalizados. Dicho en el lenguaje de los debates actuales acerca de la justicia política, ello quiere decir que las teorías de una democracia deliberativa tienen como condición previa necesaria circunstancias «justas», es decir, conformes a sus propios principios, [...] La idea de la «eticidad democrática» considera realizada la democracia solo donde verdaderamente se han puesto en práctica los principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción y donde estos están reflejados en prácticas y costumbres.

Honneth, A. El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática (2014)

Elabora un cuadro comparativo para establecer similitudes y diferencias entre los tres tipos de libertad sobre los que leíste. Incluye los siguientes criterios de comparación:

- ¿En qué consiste esta libertad?
- ¿Quién la proporciona?
- ¿Qué puede impedir lograrla?

¿Es posible la libertad sin justicia? ¿Por qué?



Actividad n°3: La ética en la construcción de sociedades más justas

Objetivo: Comprender cómo la ética sirva para la construcción de sociedades más justas

Como has visto a lo largo de esta unidad, no es fácil encontrar en la ética una respuesta única a los problemas sociales y cotidianos de los individuos. Múltiples visiones en constante tensión se contraponen. Por ello, hay quienes han visto en el diálogo la única respuesta posible. Desde esta perspectiva, la filosofía contribuye a generar las condiciones para que los ciudadanos encuentren su propia verdad. Esto supone defender una participación real de todas las personas en la vida política que las determina. Al mismo tiempo, la ética debe permitirnos estar alertas frente a condiciones injustas o desiguales que atenten contra la dignidad del ser humano, al tiempo que nos entrega herramientas para develar problemas que permanecen ocultos.

Texto uno

Buscar un acuerdo universal

La ética del discurso fue propuesta por los alemanes Karl-Otto Apel (1922-2017) y Jürgen Habermas (1929). Afirma que la racionalidad moral no es una capacidad monológica en la que cada persona se basta a sí misma para reconocer qué normas son morales, sino que se plantea una razón práctica dialógica: una racionalidad comunicativa.

Las personas no debemos llegar a la conclusión de que una norma es moralmente válida, o de que no lo es, a través de un razonamiento individual, sino por medio de un diálogo. En ese diálogo han de participar todos los afectados por la norma que se discute, y debería concluir cuando se llegue al acuerdo (consenso) de que la norma es correcta —o no lo es— porque tiene en cuenta los intereses de todos —o porque no los tiene en cuenta.

Saber comportarse moralmente significa, desde esta perspectiva, dialogar en serio a la hora de decidir normas, teniendo en cuenta que cualquier afectado por ellas es un interlocutor válido y debe ser tratado como tal.

Una moral acordada de esta manera, con la participación de todos los involucrados en igualdad de condiciones, une la justicia con la solidaridad y hace posible la igualdad, pues «el trato igual es el trato que se dan los desiguales que a la vez son conscientes de su copertenencia». Describir y promover los procedimientos y las condiciones para que esto ocurra debería ser la tarea principal de la ética.

A la teoría moral cabe exigirle y confiarle que ilumine el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales, constituyéndose así en una refutación del escepticismo valorativo. Pero, aparte de eso, ha de renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales. Al limitarse a señalar y reconstruir el procedimiento de formación de la voluntad común, hace sitio para los afectados mismos que son quienes, por su propia cuenta, han de encontrar respuesta a las cuestiones práctico morales, cuestiones que les salen al paso con la objetividad y urgencia que tiene lo histórico. El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado a las verdades morales. En vista de las cuatro grandes vergüenzas político morales que afectan a nuestra propia existencia: en vista del hambre y la miseria en el «tercer mundo»; en vista de la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los «estados de no-derecho»; en vista del creciente desempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente; en vista, finalmente, del riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa para la vida en nuestro planeta; en vista de hechos tan provocadores como estos, la concepción restrictiva que acabo de exponer acerca de lo que puede dar de sí una ética filosófica quizá resulte decepcionante; pero, en todo caso, también representa un aguijón: la filosofía no releva a nadie de su responsabilidad política.
Habermas, J. Escritos sobre moralidad y eticidad (1984)

Texto dos

El problema de la exclusión

La ética discursiva tiene hoy en día seguidores en todo el mundo. Sin embargo, no está libre de problemas, pues describe condiciones ideales que chocan constantemente con la realidad. Seyla Benhabib (1950), filósofa feminista estadounidense de origen turco, por ejemplo, ha mostrado lo complejo que resulta intentar resolver el problema de los refugiados, asilados e inmigrantes desde esta perspectiva, mientras no exista un orden político que permita la existencia de leyes universales de hospitalidad que estén por sobre los límites de cada Estado particular.

El principio de reciprocidad igualitaria, interpretado dentro de los límites de la ética discursiva, estipula que, en los discursos, cada uno debería tener los mismos derechos a varios actos de habla, a iniciar nuevos temas y reclamar la justificación de los presupuestos de las conversaciones. [...]

Un rasgo común de todas las normas de membresía, incluso —pero, no solo— las normas de ciudadanía, es que quienes están afectados por tales normas y, en primer lugar, por los criterios de exclusión, por definición no pueden ser parte de su articulación. Las normas de membresía afectan a quienes no son miembros, precisamente distinguiendo a los propios de los extraños, a los ciudadanos de los no ciudadanos. El dilema es el siguiente: una teoría discursiva es simplemente irrelevante para las prácticas de membresía dado que no puede articular ningún criterio justificable de exclusión o simplemente acepta las prácticas existentes de exclusión como contingencias históricas moralmente neutras que no requieren más validación. Pero esto sugeriría que una teoría discursiva de la democracia es quimérica en la medida en que una democracia parecería requerir un cierre moralmente justificable que la ética discursiva no puede aportar.

Benhabib, S. Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos (2004)

Textos tres

Argumentar sin fin



La principal crítica a la ética del discurso es, sin duda, la naturaleza ideal de las condiciones que supone para el diálogo racional. Victoria Camps piensa que el principal problema reside en una sobrevaloración del consenso, pues, en realidad, en el mundo en que vivimos los consensos suelen generarse a partir de condiciones de profunda asimetría.

A mi juicio, es esa idea de acuerdo, síntesis o identidad final la que ha de evitarse para dar paso a una equivalencia entre racionalidad y diálogo más innovadora, más abierta y, en definitiva, también más filosófica. Pensemos en la realidad que vivimos: cuando discutimos y aparecen disensiones y puntos de vista contrarios, ¿qué es más constructivo?: ¿procurar el consenso o conseguir que el diálogo se mantenga, podría decirse, indefinidamente? Entre nosotros, que somos humanos, la racionalidad no consiste en hacer que impere la razón, que siempre —no nos engañemos— será la razón de unos pocos; la racionalidad es, por el contrario, la oportunidad de argumentar sin fin, desde unas condiciones que no son las ideales, desde la asimetría que produce el diálogo, que es diversidad de opiniones. Y el final, cuando es sincero, no será el acuerdo, sino, en todo caso, el desplazamiento del problema, el reemprender la discusión desde una perspectiva diferente. [...] La política no puede excluir los pactos y consensos, mientras que la ética puede prescindir de ellos, debe prescindir de ellos empeñándose, por el contrario, en negarlos, denunciando y descubriendo así las insuficiencias de la pragmática real que el acuerdo precisamente tiende a ocultar.

Camps, V. La imaginación ética (1983)

Basándote en el texto 2, explique qué otros tipos de exclusión presentes en nuestra sociedad deberían poder resolverse a través del diálogo. También, explique los pasos que deberían seguirse para lograrlo.

Explique sobre las similitudes y diferencias entre las visiones del rol de la filosofía que presentan Jürgen Habermas y Victoria Camps. Fundamente



Centro Educativo Fernando de Aragón
Educación Media
Departamento de Historia, Geografía y Ciencias Sociales / Filosofía
Asignatura: Filosofía

