

## Opiniones y ensayos

### *Una crítica rortiana al Código Ético Mundial para el Turismo<sup>1</sup>*

---

---

**José María Filgueiras Nodar**

**jofilg@huatulco.umar.mx**

Instituto de Turismo, Universidad del Mar (México)

---

---

**Resumen:** Después de una breve presentación del Código Ético Mundial para el Turismo, y de una reflexión sobre el modelo que parece estar defendiendo de nuestras relaciones con la naturaleza, intento criticar el Código en base a unas consideraciones de corte neopragmatista sobre la idea misma de código ético. Trato de mostrar que los dos enfoques que suelen darse a los códigos éticos son problemáticos y dejan en mal lugar a dicha idea. El enfoque jurídico parece coercitivo e ineficaz, mientras que el propiamente moral puede conllevar dos graves riesgos: el primero, que el código se convierta en mera retórica; el segundo, que quede totalmente desvirtuado al no considerar sus condiciones de aplicación, tal y como ha mostrado Rorty.

**Palabras clave:** Rorty; Códigos éticos; Moral; Neopragmatismo; Sentimentalismo; Turismo; Ética.

---

---

**Abstract:** After a brief presentation of the Global Code of Ethics for Tourism, and a reflection about the model it seems to be defending about our relations with nature, I try to criticize the Code using neo-pragmatic considerations on the very idea of code of ethics. I try to show how the usual approaches to codes of ethics are problematic and cast doubts on that idea. The legal approach seems coercive and ineffective, while the properly moral can entail two risks: first, that the Code becomes mere rhetorics; second, that it loses all its meaning, by not reckoning its conditions of application, as Rorty has showed.

**Keywords:** Rorty; Codes of Ethics; Moral; Neopragmatism; Moral sentimentalism; Tourism; Ethics.

---

---

El Código Ético Mundial para el Turismo<sup>2</sup> fue adoptado el 1 de octubre de 1999 por una resolución de la XIII Asamblea General de la Organización Mundial del Turismo (OMT), celebrada en la ciudad de Santiago de Chile<sup>3</sup>. Como es de suponer, un documento de esta clase no surge en el vacío, sino que procede de una larga línea de antecedentes, reconocidos en las primeras líneas del Código, que se considera una continuación del espíritu de los mismos y recoge bastantes temas de los allí mencionados. El primer precedente destacable es la Declaración de Manila sobre el Turismo Mundial (10.10.1980), que sitúa al turismo el contexto de sus múltiples interrelaciones con los demás ámbitos de la sociedad. Otro precedente es la Resolución de la VI Asamblea General de la OMT, celebrada en Sofía, mediante la cual se adoptó la Carta del Turismo y el Código del Turista (26.9.1985). El primer documento parte del reconocimiento universal del derecho al descanso, y deriva de este derecho una serie de normas que deben orientar la actuación de los estados. El Código del Turista, por su parte, propone principios de comportamiento para los turistas (respetar el orden particular de cada país, comprender las peculiaridades culturales, no poner de relieve las desigualdades económicas, etc.) y para los poderes públicos de las naciones visitadas (reducir controles administrativos, otorgar libre acceso a los sitios de interés, garantizar la seguridad, etc.). El tercer precedente que debe citarse es la Declaración de Manila sobre los Efectos Sociales del Turismo (22.5.1997). Este es un documento consagrado a establecer la manera de maximizar los impactos positivos del turismo minimizando al mismo tiempo los negativos, para lo cual propone un decálogo de compromisos, que toca temas como la implicación de las comunidades locales en la planificación turística y el cuidado de los ecosistemas. Por último, me gustaría recordar que el Código también recoge temas de otros documentos, como la Declaración de Río de Janeiro sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (13.6.1992) o la Declaración de Estocolmo contra la explotación sexual comercial de los niños (28.8.1996).

El Código Ético Mundial para el Turismo consta de diez artículos, divididos en

apartados que ayudan a concretar su orientación general. El primer artículo expone cómo debería contribuir el turismo al logro de unas relaciones (entre las sociedades y entre las personas que las componen) respetuosas y comprensivas. El segundo presenta al turismo como una herramienta privilegiada para el desarrollo de las posibilidades vitales, tanto a nivel personal como colectivo. Los artículos tercero y cuarto hablan respectivamente del respeto al patrimonio natural y cultural de las regiones turísticas. El quinto se refiere al modo en que el turismo debe beneficiar económica, social y culturalmente a los lugares de destino. El sexto detalla una serie de obligaciones para todos los profesionales del turismo. El séptimo desarrolla el “derecho al turismo”, entendiéndolo como una consecuencia del derecho al descanso garantizado por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, mientras que el octavo artículo establece medidas para lograr una mayor libertad en los desplazamientos turísticos. El noveno concede una serie de derechos a los empresarios y trabajadores del sector turístico. Por último, el décimo establece los mecanismos para la aplicación del Código, creando un Comité Mundial de Ética del Turismo, encargado de resolver cualquier litigio sobre dicha aplicación.

Habiendo visto brevemente los antecedentes y el contenido del Código de 1999, sólo nos queda hacer una breve mención de la “carrera” posterior del mismo, luego de su firma, carrera que incluye un reconocimiento por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 21 de diciembre del 2001 y numerosas medidas que tratan de implementarlo y difundirlo. Todo esto, en mi opinión, nos deja ver que el Código es una de las principales apuestas a futuro por parte de la OMT, que sin duda quiere convertirlo en el documento de referencia a nivel mundial para cualquier asunto que tenga que ver con la problemática moral suscitada por la actividad turística.

Generalmente, el advenimiento de esta clase de códigos éticos es considerado un hecho positivo, por lo que un artículo que se anuncia como crítico debería disculparse, en cierto modo, por parecer aguafiestas. Al mismo tiempo, quisiera recordar que no estoy en contra de que el turismo se des-

arrolle en formas respetuosas con la ética, ni mucho menos. Por el contrario, ese me parece un excelente ideal, no sólo para el turismo, sino para cualquier otra actividad humana. Sin embargo, no estoy demasiado convencido de que el Código sirva a los propósitos que debiera servir, y además me parece que existen mejores alternativas. Una de mis sospechas al respecto es que la idea misma de un código ético casi nunca tiene sentido, se aplique a lo que se aplique. Esta es, más o menos, la idea que trataré de explorar en este artículo, apoyándome para ello en textos del recientemente fallecido Richard Rorty, uno de los más destacados pensadores morales contemporáneos. Antes, quisiera realizar un par de comentarios.

El primero es que el Código, pese a su comprensible éxito<sup>4</sup>, dista mucho de aceptarse universalmente, pues ha sido criticado desde numerosos puntos de vista. Enfocándose de un modo directo en su texto, o bien expresados de manera indirecta, en la bibliografía sobre ética y turismo podemos encontrar ataques a muchos de sus presupuestos, tal como aparecen en el preámbulo, y también al contenido de sus artículos. Recopilar y sistematizar todas estas críticas sería una tarea muy útil, y creo que para ello podría ser de gran ayuda basarse en la Ética de los Negocios y tratar el Código como si fuese el código ético de cualquier empresa. Situarlo en este contexto nos daría mucha comodidad a la hora de trabajar, pues podríamos referirnos a secciones de la literatura ya existente, la cual es abundante, y realizar nuestros análisis desde ese estadio relativamente desarrollado del conocimiento. A lo largo de este artículo haré uso de consideraciones tomadas de la ética de los negocios, con la intención de mostrar la utilidad de esta sugerencia.

Mi segundo comentario, en el cual me detendré un poco más, tiene que ver con el hecho de que el Código, tal como lo veo, no da a la ecología el papel que se merece. Es cierto que dedica un artículo entero al tema, y también que utiliza conceptos de moda, como el de sostenibilidad. Sin embargo, esto no es más que un leve “barnizado” de color verde. En el fondo, parece poner la economía por delante de la ecología, lo cual para mucha gente resulta difícil de admitir;

sobre todo teniendo en cuenta que se trata de una imagen de la economía demasiado complaciente con la ideología “neoliberal” (o como se le quiera llamar) y sus aspectos más amenazadores. Asimismo, creo que también deberíamos profundizar en el modelo de nuestra relación con la naturaleza que subyace al Código, pues aparentemente es muy ramplón, casi como “explotemos la naturaleza, pero sin estropearla demasiado”. Conociendo la existencia de alternativas plausibles, cabría preguntarse por qué no se han explorado en mayor medida.

La obra de Arne Naess nos suministra alguna de estas alternativas. Primero, la que es su creación más conocida: la ‘ecología profunda’. Contrapuesta a las aproximaciones superficiales a la ecología, que atienden a la naturaleza en vista de las necesidades y deseos humanos, esta corriente radical del ecologismo es una plataforma articulada en torno a ocho principios básicos<sup>5</sup>. Algunos son altamente abstractos, como el que afirma el valor intrínseco de todos los seres vivos, mientras que otros contienen claros llamados a la acción, como el octavo, que obliga a quienes aceptan los principios restantes a participar en la implementación de las medidas necesarias para modificar el actual estado de cosas en una dirección mucho más consciente del lugar que los humanos ocupamos en la naturaleza. Esos ocho principios son el único aspecto en que deben estar de acuerdo los ecologistas profundos. Por debajo de dichos principios, Naess diferencia dos niveles más, uno que se refiere a las propuestas de acción y otro a las acciones concretas que se llevan a cabo. Ambos niveles presentan multitud de variedades, de modo que puede haber personas que estén de acuerdo con los principios de la ecología profunda pero en desacuerdo con las maneras de implementarlos en la práctica. Por encima de los ocho principios, Naess señala la existencia de un nivel privado, el de las cosmovisiones que sirven a cada persona para justificar su compromiso con los mismos, que evidentemente pueden ser muy variadas.

Este nivel cosmovisional del pensamiento de Naess nos ofrece una segunda alternativa al modelo de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza que parece proponer el Código. Se trata de lo que el

filósofo noruego denomina 'Ecosofía-T'<sup>6</sup>. Para Naess (1989: 36), una ecosofía surge de aplicar nuestros valores y nuestra perspectiva general sobre el mundo a cuestiones referentes al modo en que nos relacionamos con el medio natural. Obviamente, cada persona puede tener su propia ecosofía, producto de su particular trasfondo cultural, ideológico, religioso, etc. La de Naess integra elementos occidentales (tomados de Heidegger lo mismo que de Spinoza) y orientales (de Gandhi al budismo Mahayana), y tiene como norma suprema la "autorrealización" (Naess, 1989: 197). A mayor grado de autorrealización personal, mayor grado de identificación con los demás seres vivos, y por tanto mayor necesidad de que éstos incrementen su autorrealización para que nosotros logremos incrementar la nuestra. En última instancia, afirma Naess, quien piensa así acabará buscando la autorrealización para todos los seres vivos.

A mí me gustaría añadir un comentario, para regresar la reflexión a la ética del turismo. Cuando uno desarrolla esta clase de sentimientos hacia la naturaleza, es muy difícil, por no decir imposible, que vaya a hacerle daño. Nadie necesita recordarle a una madre que debe preocuparse por su hijo. De hecho, si atendemos al funcionamiento moral normal de los seres humanos, nos daremos cuenta de que una madre nunca ve como una obligación el cuidar a su hijo; al contrario, es un comportamiento que surge sin esfuerzo, con total naturalidad. Del mismo modo, cuidar la naturaleza será un comportamiento que se dé sin esfuerzo por parte de quienes hayan desarrollado una ecosofía parecida a la propuesta por Naess. Este hecho haría innecesario cualquier código que los conminase a cuidar la naturaleza.

Citaba a Naess únicamente como muestra de la existencia de concepciones ecológicas alternativas a la que parece informar el Código Ético Mundial para el Turismo. Podríamos seguir discutiendo esta concepción, pero también acerca de otros muchos aspectos de los cuales los redactores del Código afirman estar "profundamente convencidos" (OMT, 1999: 2) y que a mi juicio distan mucho de encontrarse fuera de toda discusión. Su estudio tendrá que quedar por el momento en el tintero, pues es hora de introducirnos en nuestra principal críti-

ca, inspirada en consideraciones neopragmatistas. ¿Cómo voy a caracterizar el neopragmatismo? Para no entrar en detalles filosóficos, me centraré en la versión del pragmatismo clásico trazada por Richard Rorty, entendiéndolo a su vez por pragmatismo clásico la obra de William James, John Dewey y Charles S. Peirce. Pese a que hay muchas versiones distintas del mismo, y por tanto, muchos neopragmatismos, decidí centrarme en la propuesta de Rorty, por su pertinencia a la hora de criticar la idea de código ético.

Resumiendo mucho su pensamiento, Rorty afirma que no hay que perder el tiempo tratando de resolver problemas ficticios, como él considera a los que definieron la mayor parte de la tradición filosófica. En vez de andar ociosos con estos asuntos, dice, los filósofos deberían prestar mayor atención a los problemas reales, lo cual les llevaría, entonces, a fijarse en la dimensión práctica de las cosas. Cuando habla de dimensión práctica, no se refiere a sus aspectos más groseros; pensar así es un malentendido común cuando se habla de pragmatismo, pero que no tiene demasiado que ver con la realidad<sup>7</sup>. La célebre "máxima pragmática" de Peirce, por ejemplo, nos hace ver únicamente que nuestras concepciones de los objetos son ni más ni menos nuestras concepciones acerca de los efectos de los objetos; dicho muy rápido: definimos un cuchillo o un desodorante por lo que podemos hacer con ellos<sup>8</sup>. Entonces, si tenemos dos teorías distintas y resulta que las dos producen los mismos efectos en la práctica, debemos considerar que ambas son la misma teoría. De este modo, el pragmatismo puede ser visto como un método poderoso para la resolución de disputas filosóficas y morales. Lo que sigue podría entenderse como una aplicación directa (quizá para algunos demasiado directa) de dicho método.

Preguntémosnos entonces cómo funcionan en la práctica los códigos éticos. Pese a su gran variedad (códigos deontológicos para los miembros de una profesión, códigos empresariales, etc.), siempre parece posible hablar de dos enfoques básicos, uno más o menos jurídico y el otro que me gustaría llamar 'propriadamente moral'. En el primero, entendemos el código en cuestión como una ley o un conjunto de leyes de

obligado cumplimiento. Estas leyes deben cumplirse en base a una autoridad que las ha promulgado y que dispone de poder para obligarnos a hacerlo. El Colegio de médicos o la Barra de abogados pueden expulsar a quienes no cumplen las normas de sus respectivos códigos; lo mismo sucede en alguna empresa, donde el empleado puede recibir sanciones por alejarse del código de ética de la misma, aun cuando sus acciones no constituyan delito según la legislación de ese país. Lo importante en este primer enfoque es que el código se nos impone de manera claramente heterónoma (por usar la terminología clásica), muy similar a las normas jurídicas.

Esta cercanía al derecho es lo que, visto desde cierta perspectiva, le da carácter problemático al primer enfoque. Cuando se comienza a hablar de la regulación ética de un sector o una industria, por ejemplo, los líderes empresariales prefieren siempre la autorregulación a la regulación por parte del gobierno. Al respecto, suelen aducir tres razones básicas (véase Beauchamp y Bowie, 1993: 104). La primera es que nadie conoce mejor que ellos la problemática de su negocio y las oportunidades para la aparición de cuestiones morales en el mismo. La segunda es que ellos están en mejor situación para “poner en marcha” éticamente al negocio, a todos los niveles. En tercer lugar, afirman que la autorregulación es mucho más efectiva, menos costosa y más respetuosa con las personas. Si estas razones nos parecen plausibles, y aceptamos también que son fácilmente transferibles del ámbito empresarial al personal, entonces entenderemos por qué el primer enfoque puede no ser satisfactorio.

El segundo enfoque es el que fomenta la autorregulación y por ello es capaz de producir progreso moral genuino<sup>9</sup>. Pero también da lugar a graves problemas, entre los cuales destacaré dos. Supongamos, tal y como hacen muchos pensadores morales, que las consideraciones éticas deben seguirse de manera autónoma, sin injerencia alguna de poderes exteriores. ¿Qué cabe esperar en este caso? Lo primero es que únicamente quienes estén convencidas del código en cuestión estarán dispuestas a cumplirlo. En bastantes casos, las personas sólo estarán dispuestas a cumplir las nor-

mas en cuya elaboración hayan participado ellas mismas. Esto quiere decir, de entrada, que muchos códigos estarían en peligro de quedar reducidos a simples declaraciones de intenciones o bien a ideales de comportamiento un tanto vacuos. En algunos casos, esto tiene implicaciones aun más turbias, pues es frecuente que alguna autoridad proclame un código ético, por los motivos que sean (moda, publicidad, presión de la competencia, etc.) y después se siente a esperar que dicho código sea cumplido, sin demasiado convencimiento. En situaciones así, el código es poco menos que palabrería. Este es el primer problema. Pero aún hay otro, que quizá nos lleve más lejos.

Para comenzar a tratarlo, no se me ocurre mejor ilustración que un famoso “código ético” citado por Rorty y cuyo carácter es aun más general que el del Turismo. Se trata de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, del año 1948. Los derechos humanos pueden verse como el límite inferior de la legalidad, el soporte fundamental de todo sistema jurídico que se pretenda legítimo; por lo mismo, es difícil imaginar que haya alguien que pueda negarse a aceptarlos. Sin embargo, distan de ser un mecanismo perfecto, y no sólo por esa crítica tan habitual de que no se respetan en muchos lugares del mundo, ni por los ataques en la línea del relativismo cultural. Aunque los derechos humanos fuesen aceptados y cumplidos universalmente, podrían prestarse a errores “de interpretación” muy peligrosos.

Continuemos con una pregunta polémica, para entender a qué me estoy refiriendo: ¿podría estar de acuerdo con la Declaración de los Derechos Humanos un nazi que acaba de enviar dos mil judíos a la cámara de gas? Probablemente todos contestásemos que no; sin embargo, Rorty no opina igual. Para él sí es posible que un individuo de esta calaña crea en los derechos humanos, y lo haga de manera sincera. Resumiendo mucho sus consideraciones<sup>10</sup>, Rorty diría que el nazi en cuestión puede aceptar uno por uno todos los puntos de la Declaración, puede incluso amar sinceramente a la humanidad, y sin embargo seguir asesinando judíos, *al no considerarlos humanos*. Creo que el ejemplo capta con claridad el problema: tenemos un código ético impeca-

ble, el cual además aceptamos plenamente; pero, dado que nosotros somos los que en última instancia definimos su ámbito de aplicación, dicho código se encuentra completamente desvirtuado y no cumple su función, pues siempre queda abierto a interpretaciones desviadas capaces de trastornar por completo su aplicación.

Fijémonos, por ejemplo, en el primer apartado<sup>11</sup> del artículo segundo de la Declaración de 1948, donde se afirma que el sexo, la raza, la religión y demás factores no deben ser causa de exclusión en la aplicación de los derechos. Tal vez parezca difícil malinterpretar este apartado, pero no lo es. Como se desprende de la perspectiva rortiana, alguien podría pensar que cuando la Declaración habla de raza, se está refiriendo a ciertos grupos que él considera legítimos de seres humanos (rubios y pelirrojos, por poner un ejemplo burdo) y aceptar que no haya diferencias de trato ni de derechos en base a su pertenencia a cada una de esas "razas". El resto, podría decir, no son seres humanos, y por tanto no debería aplicarse con ellos nada de lo que afirma el artículo. Sin duda, tal interpretación es aberrante, pero todos sabemos que ha habido sistemas jurídicos aberrantes, como el de la Alemania nazi, hace unas cuantas décadas, o el de Sudáfrica hace mucho menos<sup>12</sup>. No deberíamos tener tan claro que esta clase de aberraciones no vayan a regresar. Y en ese caso, de poco serviría apelar a los derechos humanos. Pensar que serviría de algo es bastante ingenuo<sup>13</sup>.

Darnos cuenta de esto puede llevarnos a cambiar nuestras concepciones usuales acerca de lo que es justo, como ahora trataré de mostrar, siguiendo a Rorty. La justicia, desde la perspectiva de éste, debe entenderse como 'lealtad ampliada'. Rorty (1998: 105-107) introduce el tema con distintos ejemplos, de los cuales elegiré el que me parece más significativo. Si un familiar, o alguien con quien tenemos una especial relación afectiva, nos pide ayuda en mitad de la noche, después de haber cometido un crimen, probablemente lo ayudásemos sin pensarlo dos veces. Aunque nuestra acción vaya contra las leyes, y éstas sean legítimas, lo más probable es que tendamos a ayudar a nuestro familiar, al menos en los primeros momentos. Este es el modo en que funcionamos prácticamente todos los seres

humanos: tenemos un grupo de personas por las cuales nos preocupamos y somos relativamente indiferentes con el resto<sup>14</sup>.

Para defender a un ser querido, continúa Rorty, probablemente fuésemos capaces de cometer perjurio. Pero quizá experimentásemos malestar si por culpa de nuestro perjurio una persona inocente saliese dañada. Según Rorty, nos sentiremos peor en tanto seamos capaces de identificarnos en mayor medida con esa persona. Dicho de otro modo, el conflicto será menor en caso de que la persona acusada sea un extraño: alguien de otra raza, de otra clase social, de otra nación, etc. El ver cómo cambian nuestras actitudes cuando la situación se pone mal puede usarse como prueba para defender esta tesis. Lo que en circunstancias normales sería perfectamente aceptable, e incluso recomendable, como "dar de comer al hambriento", puede verse como una traición a nuestro grupo en otras condiciones (por ejemplo, durante una hambruna o en la guerra).

Cuando la lealtad a nuestros grupos de base (generalmente pequeños, como la familia o la comunidad de vecinos más inmediata), choca contra la lealtad que pretendidamente debemos a grupos más grandes, como el Estado o, en nuestro ejemplo, la propia Humanidad, aparece la clase de conflictos que solemos categorizar como 'referentes a la justicia'. Pero teniendo en cuenta lo anterior, Rorty (1998: 107-108) se pregunta si no será lo mismo hablar de conflictos acerca de la justicia o de conflictos entre lealtades de diferente rango. Si lo es, parece claro que no podemos tener la pretensión de imponer exigencias de justicia sin ampliar antes el rango de las lealtades.

Surge así la imagen que presenta de manera palpable el modo en que la justicia va ocupando mayor lugar en el mundo: la conocida "ampliación del círculo". Ampliar el círculo de nuestras lealtades, haciendo que los grupos a que somos leales sean cada vez menos excluyentes, es la única manera en que, según Rorty, el mundo puede ser cada día un poco más justo. Eventos como la abolición de la esclavitud, la concesión de voto a las mujeres o los debates acerca de los derechos de otras especies animales podrían verse desde esta óptica como ejemplos de las ampliaciones buscadas. El me-

canismo que funciona en estos casos es, más o menos, una expansión de nuestras posibilidades de identificación moral. Y lo que debe destacarse es que sin esta “ampliación del círculo” de la que estamos hablando, cualquier código ético que nos inventemos es poco menos que palabrería barata.

Ahora podemos ver que los dos problemas que se desprenden del segundo enfoque están muy relacionados entre sí. Ambos dejan en mal lugar la idea de código ético, al menos en ciertas circunstancias (las cuales son más comunes que extraordinarias). Desde luego, siempre podría optarse por un enfoque más abiertamente jurídico, aunque creo que eso la deja en peor lugar, pues dicho enfoque a menudo nos resta posibilidades de lograr avances morales auténticos, como ya hemos visto, además de que acabaría por convertir a la ética en innecesaria. Así pues, parece que hemos llegado a un punto en el cual la idea misma de código ético podría ser desechada<sup>15</sup>.

Si todo lo que he expuesto anteriormente puede entenderse como una crítica a la idea de código ético, y ya que el Código Ético Mundial para el Turismo es un caso particular de código ético, podemos suponer que las críticas, de ser aceptadas para el tipo general, deberían ser aceptadas para las instancias concretas. Personalmente, creo que deberían aceptarse, o al menos tomarse en consideración, de modo que, con las consabidas matizaciones, tuviésemos presente el riesgo de que el Código pueda ser en la práctica poco menos que retórica. Sin embargo, no está claro si realmente podemos asumir que las críticas a la idea general de código ético sean aplicables sin más ni más a nuestro Código. A mi juicio, existen elementos que avalan una respuesta afirmativa a esta cuestión, y en seguida quisiera exponerlos brevemente.

Una de las críticas más comunes al Código Ético Mundial para el Turismo es la de que en su redacción no han participado todas las partes implicadas, tal y como afirma T.T. Sreekumar en su artículo “¿Por qué necesitamos un Código Ético Alternativo para el Turismo?”. Este autor, fuertemente crítico con el Código, nos recuerda que el papel de la sociedad civil en su redacción ha sido marginal. A pesar de que

las principales demandas a favor de una reestructuración ética del turismo surgieron de asociaciones de la sociedad civil, éstas tuvieron un muy escaso papel en la redacción del mismo. Más aun, podría decirse que sus demandas apenas fueron atendidas. Esta clase de consideraciones parecen llevar a Sreekumar a la conclusión de que el Código sólo puede entenderse de dos modos. Visto desde su mejor ángulo, no es más que un hermoso cuento de hadas, el relato de cómo el turismo —en realidad una versión idealizada del turismo— puede traer grandes beneficios para todo el mundo. Siendo más suspicaces, podríamos considerar el Código como un intento por parte de las grandes empresas del sector de adquirir la legitimidad que de otro modo tendrían vedada, a causa de su (en ocasiones bien ganada) mala reputación. El posterior desempeño del Código, además, nos haría ver su poca utilidad.

Estaba usando estas consideraciones de Sreekumar únicamente como apoyo a mis críticas, por lo que no voy a discutir sus conclusiones, con todo y ser muy interesantes. Sólo subrayaré que, a mi juicio, parece existir cierta coincidencia de puntos de vista entre Rorty y Sreekumar. Ambos parecen estar diciendo cosas bastante semejantes, el primero desde una perspectiva teórica, *a priori*, y el segundo después de haber constatado la realidad del Código. De este modo, parecería que las críticas al tipo general sí podrían aplicarse en este caso particular.

Una cuestión que ha quedado pendiente es la de si existe una alternativa capaz de lograr que la gente cumpla las normas morales sin que éstas les sean impuestas de forma coercitiva. En opinión de Rorty, la alternativa que posibilita los avances en el terreno de la moralidad viene dada por un proceso que él denomina ‘educación sentimental’. Este proceso involucra novelas, reportajes periodísticos, películas, informes etnográficos, etc., capaces de hacer que las personas amplíen su imaginación moral y, a través de ello, sus posibilidades de identificación con otros seres humanos. Cuando los miembros de una cultura o un grupo social llegan a ver el mundo desde perspectivas diferentes a la propia, suelen desarrollar sentimientos positivos hacia las perso-

nas que defienden esas perspectivas, por más que se opongan a las suyas. Esta es una reacción humana bastante común, que en opinión de Rorty es el único medio para lograr avances genuinos en el terreno de la moral.

Curiosamente, y este es el segundo elemento de apoyo que quiero comentar, la OMT ha tenido en cuenta este factor “educativo”. Quizá no en la escala que consideraríamos adecuada para que se desarrollase un proceso tan complejo como la ‘educación sentimental’ rortiana, pero sí ha reconocido la necesidad de una campaña de sensibilización acerca del Código (véase Ficapal y López Viguria, 2006: 4), entre otras muchas medidas llevadas a cabo por el Comité Mundial de Ética del Turismo. Creo que todos los que deseamos que el turismo sea una actividad cada día más humana y más respetuosa con el medio ambiente, lo vemos como un gesto esperanzador. De todos modos, y me parece que en esto coincido con los pragmatistas “de alpargata”, habrá que esperar a ver los resultados de estas medidas.

### Bibliografía

- Beauchamp, T.L. y Bowie, N.L.  
1993 *Ethical Theory and Business*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Cortina, A.  
2000 *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid: Trotta.
- De Michele, R.  
1998 *Los códigos de ética en las empresas. Instrucciones para desarrollar una política de reglas claras en su organización*. Buenos Aires: Granica.
- Drengson, A.  
2005 “The Life and Work of Arne Naess: An Appreciative Overview”. *The Trumpeter*, 21 (1): 5-47.
- Esteban Cloquell, J.M.  
2001 *La crítica pragmatista de la cultura. Ensayos sobre el pensamiento de John Dewey*. Costa Rica: Universidad Nacional.
- Ficapal, J. y López Viguria, E.  
2006 “Turismo y ética, otro mundo es posible”. *Turismo Sant Ignasi* [<http://www.tsi.url.edu/tsi/tsi008/Turismo%20y%20etica%20otro%20mundo%20es%20posible.pdf>, 26-12-2006]
- Filgueiras Nodar, J.M.  
2007 *La reconstrucción historiográfica de la epistemología en Richard Rorty*. Tesis Doctoral no publicada. Cuernavaca: Universidad Autónoma del Estado de Morelos-Facultad de Humanidades.
- Kazimierczak, M.  
2006 “Code of Ethics for Tourism”. *Studies in Physical Culture and Tourism*, 13 (1): 93-97.
- Naess, A.  
1989 *Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.  
2005 “The Basics of Deep Ecology”. *The Trumpeter*, 21 (1): 61-71.
- Organización de las Naciones Unidas  
1948 “Declaración Universal de los Derechos Humanos” [<http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>, 26-12-2006]
- Organización Mundial para el Turismo  
1980 “Declaración de Manila sobre el turismo mundial” [<http://www.turismoresponsable.net/Estudios/pdf/declaracion%20de%20Manila.pdf>, 12-2-2008]
- 1985 “Carta del turismo y código del turista” [<http://www.turismoresponsable.net/Estudios/pdf/carta-codigo-turista.pdf>, 12-2-2008]
- 1997 “Manila declaration on the social impact of tourism” [[http://www.aitr.org/ce\\_manila\\_declaration.html](http://www.aitr.org/ce_manila_declaration.html), 14-2-2008]
- 1999 “Código Ético Mundial para el Turismo” [[http://www.unwto.org/code\\_ethics/pdf/languages/Codigo%20Etico%20Espl.pdf](http://www.unwto.org/code_ethics/pdf/languages/Codigo%20Etico%20Espl.pdf), 25-12-2006].
- Rorty, R.  
1991 *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.  
1998 “La justicia como lealtad ampliada”. En Rorty R., *Pragmatismo y Política* (pp. 105-124). Barcelona: Paidós.  
2000a “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”. En Rorty R., *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3* (pp. 219-242). Barcelona: Paidós.  
2000b “Comentarios sobre filosofía y los dilemas del mundo contemporáneo”. En



Niznik, J. y Sanders, J.T. (eds.), Debate sobre la situación de la filosofía. Habermas, Rorty y Kolakowski (pp. 161-166). Madrid: Cátedra.

2000c “Universalidad y verdad”. En Rorty R., *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (pp. 79-137). Madrid: Ariel.

Sreekumar, T.T.

2003 “Why Do We Need an Alternative Code of Ethics for Tourism”, *Contours* 13 (1): 15-17 [http://www2.nau.edu/~clj5/Ethics/articles/Isbell20.pdf, 25-12-2006].

## NOTAS

<sup>1</sup> Este artículo es una versión aumentada y corregida de la ponencia “Una crítica neopragmatista al Código Ético Mundial para el Turismo”, presentada en el 1er Encuentro Interdisciplinar de Investigación en Turismo, en la Universidad del Mar, Bahías de Huatulco (Oax.), el 15 de febrero de 2007. Parte de la investigación en que se basa el texto se realizó con fondos del Apoyo a la incorporación de nuevos profesores de tiempo completo autorizado en el oficio No. PROMEP/103.5/07/2597.

<sup>2</sup> Generalmente, el resto del artículo nos referiremos al mismo como ‘el Código’.

<sup>3</sup> Resolución A/RES/406(XIII).

<sup>4</sup> Éxito al que contribuyen los aspectos positivos del mismo, que también los tiene y no pueden dejar de señalarse. Kazimierczak (2006: 95-97) nos ofrece un panorama de estos aspectos, destacando, por ejemplo, su carácter abierto, su promoción del ecoturismo y su apelación a la conciencia moral del turista, en aras de una mayor responsabilidad por parte de éste. Su visión del Código, huelga decirlo, resulta así mucho más optimista que la mía. En mi opinión, una de las circunstancias que mejor podrían explicar los relativos logros del Código es que, por lo general, siempre parece preferible tener un código ético a no tener nada en absoluto. Y digo esto sin atisbo alguno de ironía.

<sup>5</sup> Véase la lista completa, junto con algunas explicaciones necesarias para entender la formulación de cada principio, en Naess (2005: 68-71).

<sup>6</sup> La letra T alude a Tvergastein, el refugio de Naess cerca del Monte Hallingskarvet, en No-

ruega, y también a la palabra noruega *Tolkning* (interpretación), un elemento clave de la semántica de Naess.

<sup>7</sup> Ha sido una constante del movimiento pragmatista el que sus críticos lo interpretasen siempre de la peor manera posible, identificándolo con la doctrina del éxito “a cualquier precio” o con cierto espíritu de *Far West*. No entraré aquí en esta discusión, pero sí recomiendo leer Esteban (2001: 155-167) para una réplica inteligente, desde la obra de Dewey, a estas críticas tan descaminadas.

<sup>8</sup> Con algo más de calma, deberíamos hablar de una definición de cualquier objeto en base a condicionales contrafácticos. Un  $x$  sería el objeto tal que si hacemos  $a$ , entonces acontece  $E_1$ , y si hacemos  $b$ , entonces acontece  $E_2$ , y así sucesivamente.

<sup>9</sup> Desde luego, no es fácil definir cuál es este “progreso moral genuino”, pero creo que por el momento podríamos asumir nuestro concepto intuitivo del mismo, el cual tiene indudablemente un fuerte componente de autonomía personal a la hora de tomar decisiones morales.

<sup>10</sup> Rorty trata este tema en varios lugares de su obra. Yo recomendaría comenzar por “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”, señalado en la bibliografía. Aquí Rorty desarrolla lo que yo estoy abreviando de manera exagerada y, además, lo pone en relación con algunos debates relevantes de la filosofía moral contemporánea.

<sup>11</sup> Gracias a Karla Rabadán por su asesoría en cuanto a términos jurídicos se refiere.

<sup>12</sup> No hay necesidad de irnos a estos dos ejemplos tópicos, pues la legislación de otros muchos países –de hecho, la de casi todos los países– también nos proporciona ejemplos de esta clase de interpretaciones excluyentes. El propio Rorty pone un ejemplo sobre la elegibilidad de las mujeres para el Senado canadiense (véase Rorty, 2000b: 163-164) que resulta muy interesante.

<sup>13</sup> Esta cuestión es uno de los puntos de debate más fuertes entre Rorty y Habermas, para quien sí serviría de algo tal apelación a los derechos humanos y a nociones como la racionalidad y la “fuerza del mejor argumento”. El ensayo “Universalidad y verdad”, incluido en *El pragmatismo, una versión*, podría ser un

buen punto de partida para explorar este debate.

<sup>14</sup> Esta clase de consideraciones lleva a pensadoras como Annette Baier a situar la confianza, y no la obligación, como el concepto clave de la ética (véase Rorty, 1998: 109).

<sup>15</sup> Para salvarla, tendríamos que realizar algunos cambios conceptuales. Tal vez una posible pista fuese el hablar en términos de sistemas. Un código ético sería así parte de un “sistema ético” (el cual incluiría muchas otras cosas) y nunca debería ser entendido en sí mismo, sin referencia a dicho sistema. No exploraré esta posibilidad, pues rebasa el marco de mi artículo.

*Recibido: 25 de diciembre de 2007*  
*Reenviado: 21 de febrero de 2008*  
*Aceptado: 20 de febrero de 2009*  
*Sometido a evaluación por pares anónimos*