

## PRESENTACION

*Victoria Camps*

Dos grandes apartados permiten dividir a la filosofía moral que va del siglo XIX hasta el presente, desde los cuales es posible entender lo que está ocurriendo hoy. La llamada filosofía contemporánea —se ha dicho muchas veces— es poco homogénea, compuesta de direcciones aparentemente divergentes. Sin embargo, un mismo trazo une a los grandes maestros de la filosofía posthegeliana: su voluntad de evitar el sistema, sus reparos contra la pretensión de explicarlo todo. La filosofía empieza a hacerse de otra manera, como réplica al método que hicieron suyo los modernos y que culmina en la filosofía trascendental kantiana. Ya Hegel, en el ámbito concreto de la ética, intenta una vía distinta, no del todo afortunada, más ceñida a los hechos, pues la ética es —no hay que olvidarlo— filosofía *práctica*. Le siguen los grandes críticos, los filósofos de la sospecha, cuyo portavoz más característico es Nietzsche, los cuales se revuelven sin remisión contra la filosofía moral misma o contra la moral cristiana que ha sido, implícita o explícitamente, su objeto de reflexión.

El segundo período, que empieza bien entrado este siglo, representa una recuperación de la ética, la cual, a su vez, empieza a ocupar un lugar central en la actividad de los filósofos. Las últimas estribaciones de la filosofía analítica, a la que debemos una crítica menos demoledora que las anteriores y, por tanto, más conservadora de un cierto tipo de discurso, dan el paso a las teorías éticas de nuestro tiempo marcadas, incluso en el continente, por una impronta claramente anglosajona.

### I. LA CRISIS DE LA ETICA MODERNA

El sistema de Kant es, al mismo tiempo, filosofía crítica y filosofía trascendental. Como pensamiento crítico, señala límites entre lo que se puede conocer y lo incognoscible, entre lo que debemos hacer y lo que sólo puede ser objeto de esperanza. Como pensamiento trascendental, consagra una

perspectiva que permite dar cuenta de la posibilidad de la ciencia y la realidad de la moral: la perspectiva antropológica, ese «giro copernicano» que consiste en indagar en el ser humano las constantes explicativas del conocer y del actuar. Kant ideó un sistema perfecto, tanto que se quedó en la mera formalidad, ajeno a toda contingencia material. La ética, concretamente, quedaba perfectamente definida, especificada con criterios exactos. En teoría, los problemas morales podían resolverse, pero, en la práctica, quedaban presos de antinomias irresolubles. El mismo Kant lo reconoció al preguntarse insistentemente: ¿cómo es posible que la razón pura sea práctica? ¿cómo es posible que los imperativos salidos de la razón pura sean la garantía moral de la práctica que da seguridad a nuestros juicios? ¿cómo justificar una idea de deber que no coincide con la felicidad? ¿de qué sirve una razón práctica que no obliga de hecho a la voluntad? Por eso Kant cree en su sistema trascendental y, al mismo tiempo, duda de él. Conoce sus deficiencias, sabe que la razón pura práctica no es capaz de resolver sus propias antinomias, porque una cosa es la racionalidad pura, y otra, muy distinta, una práctica contaminada de irracionalidad. Pese a todo, no lo duda, apuesta por la validez de la razón y por una moral impecable, se ajuste o no a los hechos. La experiencia jamás podrá ser el árbitro de la ética si ésta pretende fijar unos valores absolutos e indiscutibles. La ética que Kant defiende es una ética sin concesiones a la realidad de ningún tipo, una ética que jamás caerá en la tentación de traicionarse a sí misma para hacerse más llevadera o más soportable. La rigidez y la inflexibilidad que suelen achacársele a Kant contrastan con la desconfianza que él mismo muestra hacia el cumplimiento de la ética. Consciente de la escisión que sufre el ser humano entre el ser y el deber ser, Kant defiende la validez de un deber ser absoluto al tiempo que desconfía profundamente de la capacidad moral humana.

El sujeto moral que Kant vislumbra es, así, un ser permanentemente insatisfecho y crítico por la inadecuación de la acción a los principios éticos. El filósofo que buscaba unos criterios de moralidad que permitieran juzgar cabalmente las costumbres, descubre que esos criterios ponen el listón terriblemente alto, tanto que ninguna acción merece ser bendecida por ellos. De ahí que un romántico como Schiller ironizara en seguida al propósito, y que el formalismo de Kant no pudiera evitar las críticas de sus seguidores más inmediatos. Por ejemplo, Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, muestra las insuficiencias de una *Moralität* universal y abstracta, un absoluto inútil para la acción. Si obrar moralmente consiste en asumir el puro deber, siempre será preciso renunciar a obrar. Hegel contrasta el deber puro con la indeterminación de la conciencia ignorante y sensible, el juicio moral universal con la conciencia particular. Y, así, sitúa la «eticidad» más en la lucha por el reconocimiento, más en el conflicto, que en una autoidentidad inabordable, porque sabe que lo particular no puede ser, al mismo tiempo, universal. Piensa Hegel que la «conciencia moral concreta» debe oponerse a la conciencia moral pura —o trascendental— kantiana, la conciencia que actúa aun a sabien-

das de su imperfección, a la conciencia que sólo juzga las debilidades de la acción real. La buena conciencia hegeliana es la conciencia convencida de la rectitud de su acción, y que lucha por el reconocimiento y por la superación del subjetivismo de su punto de vista. Es la conciencia que sabe que el error está en su mano, pero ese saber de su propia falibilidad no le impide actuar, porque sabe también que la acción es necesaria y que podrá ser perdonada por las faltas cometidas. Frente al juicio kantiano que aspira a hablar en nombre de la razón y de la verdad, la conciencia moral concreta representa, para Hegel, sólo una parte de la verdad total.

Desde Hegel hasta bien mediado el siglo XX, los filósofos más sobresalientes han coincidido en la tesis de que la moral universal es un engaño. El individuo, que es, a fin de cuentas, el sujeto moral, no puede ir más allá de su contexto al proyectar los grandes y fundamentales imperativos éticos. Pretende universalizar lo que, de hecho, vale sólo para unos cuantos, para los que comparten unas mismas condiciones económicas y sociales. Marx será mucho más crítico que Hegel con respecto a la ética. La concibe como ideología pura, una supraestructura alienante e ilusoria sin otra misión que la de legitimar lo que hay. De hecho, los seres humanos no necesitan una moral para ver transformado su mundo. Necesitan, más bien, que sean transformadas las condiciones de inhumanidad en que vive la mayoría, víctima de la desigualdad y de la injusticia. No es la teoría, sino la práctica, el cambio de las circunstancias reales, lo que eliminará ciertas ideas de las mentes humanas. Las ideas expresan siempre e irremediamente las relaciones materiales dominantes; la dominación material se refleja en la dominación ideológica. Se ha repetido hasta la saciedad: son las ideas de la clase dominante las que hablan en nombre de «la razón», «el universal», «la idea» de hombre. Por ello, las ideas religiosas, políticas, éticas no pueden ser, de ningún modo, móviles de una praxis liberadora de toda la humanidad. Es preciso modificar las relaciones de producción, transformar la infraestructura económica para que deje de haber dominantes y dominados. Entonces, las ideas sobre la realidad serán también distintas. Ese cambio, además, no se producirá por mero voluntarismo de unos cuantos hombres, sino, sobre todo, por necesidad histórica, porque estallarán las contradicciones engendradas por la economía capitalista. Bajo ese especial modo de producción, la riqueza se distribuye desigualmente, el interés individual y el interés común no llegan a coincidir jamás y, sin embargo, ese interés común, disociado del interés individual, adquiere la forma del Estado, forma ilusoria de la comunidad social. Ni el Estado ni el derecho son expresión de la voluntad general. Son, por el contrario, un poder extraño que aliena a las conciencias individuales.

Las tesis de Marx, de sobra conocidas, le llevan a concluir que la alienación no podrá superarse nunca por la vía de la prédica moral. Por el contrario, será precisa la transformación de las estructuras materiales, culpables de la enajenación que sufren tantos seres humanos. La recupe-

ración de la vida sólo se conseguirá, a su juicio, por la abolición de la propiedad privada y otras formas de producción, como el Estado, el derecho, la moral o la ciencia. La unión de individuo y ciudadano se logrará cuando el individuo se vea desprovisto de su condición de burgués propia de un mundo protagonizado por la lucha de clases y la división del trabajo. Las ideas morales o filosóficas en general no contribuyen a superar ese mundo, más bien lo consagran y lo justifican al no darse cuenta de su procedencia. La ley y la moral son, a fin de cuentas, prejuicios burgueses derivados de intereses burgueses. El proletario representa, para Marx, «la pérdida total del hombre». Sólo recuperando al hombre, la clase proletaria podrá salvarse a sí misma.

Marx no se equivoca al entender que la inmoralidad es sinónimo de alienación, de extrañamiento y pérdida de identidad del individuo por estar vendido a otro o dominado por otro. Se equivoca, en cambio, como hoy sabemos muy bien, al creer que la inmoralidad del sistema capitalista llevará necesariamente a su fracaso y que la propia historia ha de encargarse de corregir la alienación y conducir a la humanidad hacia una sociedad desprovista de sus internas contradicciones y conflictos. Y se equivoca también al limitar la alienación humana concibiéndola como una simple consecuencia de la desigualdad económica. Sin duda, la injusticia de la economía capitalista es causa de alienación, pero también lo son otros muchos factores que intervienen en la construcción de ideales humanos de corto alcance, no necesariamente derivados de unas determinadas relaciones económicas.

No obstante, y aunque la explicación marxista del engaño que encierra la moral universal ya no convence, no es fácil rechazar la crítica marxista en su totalidad. Contra Marx hay que decir que la transformación moral del mundo se debe exclusivamente a la voluntad de los seres humanos que habitan en él, no a las leyes históricas. Pero con Marx hay que reconocer que la transformación moral del mundo es pura mentira si no atiende fundamentalmente a la corrección de una distribución de la riqueza radicalmente injusta e inmoral. Después de Marx ya no es lícito aceptar acríticamente los universales de la moral, se formulen éstos como imperativos o como derechos. En cualquier caso, habrá que ver si son meras declaraciones de principios sin otro fin que acallar la conciencia de los poderosos, y si siguen escondiendo los intereses de quienes tienen voz para expresarlos. Como producto histórico, la ética deberá reflejar, en sus principios, los conflictos y contradicciones de la realidad de la cual y para la cual hablan. El anhelo racional se realiza sólo en abstracto. Sólo como grandes ideales —como principios formales— los principios éticos pueden ser declarados universales. Tratar de hacerlos realidad significa desvirtuarlos con todo tipo de contradicciones, como han demostrado los mismos intentos de hacer reales los ideales marxistas. Lo cual no implica que haya que abandonar los ideales éticos por inútiles, sino que la ética ha de ir más allá de la mera declaración de principios. Tal vez sea esta crítica —hegeliana y marxista— a la moral de estilo kan-

tiano la que debemos retener para juzgar las concepciones éticas de nuestro siglo.

Otra crítica radical del pensamiento ético es la de Nietzsche. Igual que Marx, Nietzsche denuncia la falsa universalidad de los valores morales. Éstos no proceden de la singularidad de la conciencia, ya que la conciencia, a su juicio, no es particular ni singular, sino «la voz del rebaño en nosotros». En cuanto un acto se hace consciente deja de ser particular y único. En cuanto una vivencia se convierte en lenguaje, la singularidad desaparece y habla lo colectivo, pues el concepto busca la igualación de lo desigual. Nietzsche no cree en la conciencia, como no cree tampoco en la verdad moral. Los valores morales tienen un origen social, utilitario, expresión de intereses inconfesables. El significado originario de «bueno» —noble, distinguido, poderoso— se ha perdido para ceder el paso al «bueno» creado por voluntades débiles y reactivas. Todas las virtudes y los deberes cristianos no tienen para Nietzsche otra razón de ser que el resentimiento de quienes empezaron a creer en ellos para superar su debilidad y bajeza. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche se propone desvelar el origen real de la moral cristiana, un origen «demasiado humano» para que esos valores puedan ser declarados absolutos y universales. Lejos de contribuir a la afirmación del individuo, los valores morales han contribuido a su aniquilación, a la negación de la vida humana frente a otra vida —la divina— superior e inalcanzable. Ha sido la conciencia moral la que ha dividido al individuo creándole una conciencia insuperable de culpa y deuda ante una conciencia o una norma trascendente. Al descubrir el origen humano de los valores, Nietzsche aporta nuevas pruebas que confirman su gran verdad: la muerte de Dios, esa verdad que los hombres aún no son capaces de entender ni de aceptar. En cualquier caso, el desenmascaramiento del fundamento de la moral, el reconocimiento del engaño implícito en ella sólo podrá conducir a la liberación del individuo. Liberación de ideales comunitarios, de ideales racionales y «reaccionarios» por nihilistas. El hombre libre es el ser feliz, capaz de aceptar el azar, la inseguridad y la provisionalidad de la existencia después de la muerte de Dios. Es el ser que no actúa reactivamente, que en lugar de querer la inmortalidad, quiere el instante, la eterna repetición de su propia existencia. Todo ello requiere una recreación del mundo, pensarlo con categorías no metafísicas, más cercanas a las del arte. Ser más fiel a Heráclito que a Parménides, a un mundo concebido como puro devenir que a un mundo unificado por el ser.

Tal vez la única semejanza que pueda encontrarse entre esos dos grandes revulsivos de nuestro tiempo que fueron Marx y Nietzsche, sea la de haber compartido una misma queja frente a la moral y una misma esperanza con respecto a la autosuperación de la vida humana. Es cierto que Nietzsche detesta los ideales socializantes y comunitarios que conformaron a la ideología marxista, pero Nietzsche, como Marx, se empeñó en mostrar, por encima de cualquier otra cosa, el engaño oculto en la supuesta universalidad de los valores morales. Lejos de hablar en nom-

bre de la humanidad, los valores morales eran portavoces de intereses innumbrables: los intereses de la clase dominante, según Marx; los intereses de las voluntades débiles, según Nietzsche. Ambas críticas eran necesarias para poner de manifiesto la precariedad y relatividad de los absolutos, y para desconfiar de las metafísicas que pretendían dotar de sólidos cimientos a las construcciones morales. De algún modo, ambos filósofos vienen a decirnos que la búsqueda de la verdad, epistemológica y moral, emprendida por la filosofía moderna no ha llegado a buen término porque estaba errada. A partir de entonces, la filosofía deberá hacerse de otra forma.

Una de las cuestiones más antiguas de la ética, el problema de la unión de la virtud y la felicidad, es recogida por Freud quien contribuye, a su modo, a reforzar la crisis de la moral en el pensamiento contemporáneo. *El malestar en la cultura* expresa la profunda paradoja y contradicción del ser humano cuyo afán por crear una civilización que le condujera a un mayor bienestar, ha sido mayormente causa de infelicidad. El resultado de las instituciones culturales —religión, filosofía, derecho—, de todo aquello creado para regular las relaciones humanas y hacerlas más ordenadas, ha sido, sobre todo, negativo, causa de represión y malestar. La cultura ha ido imponiendo prescripciones contrarias al placer y a las necesidades vitales. La «utilidad» cultural nada tiene que ver con el bienestar individual. Así, pues, la consecuencia de la cultura ha sido, en efecto, la construcción de seres más morales, pero más reprimidos, psíquicamente enfermos. La convicción kantiana de que el deber implica poder, que sería absurdo pensar que la razón pudiera imponernos unos deberes imposibles de cumplir, esa idea es seriamente puesta en duda por el padre del psicoanálisis: no sólo es falsa la tesis de que deber implica poder, sino que, frecuentemente, el deber no ha tenido en cuenta las posibilidades del individuo. Ahora bien, si Nietzsche confió en una posible superación por parte del mismo individuo de ese aniquilamiento al que le sometía la moral, Freud no parece contemplar la misma solución. Su visión es más pesimista: la cultura —y la moral, como parte de ella— es, sin duda, causa de un profundo malestar, pero el ser humano tendrá que acostumbrarse a vivir con ese sufrimiento.

Cercano a este pensamiento sospechoso ante la bondad de la moral se encuentra Jean-Paul Sartre. La tesis central del existencialismo, según la cual la esencia del hombre es su existencia, esto es, su contingente «ser-para-sí», le lleva a entender que la conciencia se expresa en su pureza como simple negatividad: ¿qué soy para-mí?, lo que no quiero ser. El deseo de «ser-en-sí» es ontológicamente imposible. De ahí que la conciencia se viva con angustia: angustia de la ineludible libertad sin garantía alguna, sin un orden externo que nos dé confianza, sin un ideal de humanidad que perseguir o imitar. Piensa Sartre que la forma normal de enfrentarse a la situación de desamparo es a través de la *mauvais foi* moral. La adhesión a un código o a unos ideales morales trata de solventar la insatisfacción que uno siente consigo mismo buscando fuera la res-

puesta a la duda moral. Como todos sus contemporáneos, Sartre no cree en la universalidad de la moral porque no cree en su posible fundamentación. Muerto Dios, secularizada la moral, no hay valores objetivos. Es cada individuo el que debe enfrentarse a su propia soledad y elegir —inventar— su moral. El único valor ético es la libertad, y hay que querer la libertad y no la mala fe de la ley moral. Lo que deba ser el ser humano no está escrito en ninguna parte, ni hay fundamento para conocerlo. Es la existencia individual la que debe tratar de encontrarlo sin garantías de acertar, con el riesgo probable de errar en el empeño. La falta de fundamentación moral hace a Sartre incapaz de escribir sobre ella. La coherencia consigo mismo le impide elaborar un sistema ético. Un silencio que, por otros motivos, hará suyo también un pensador muy distinto de Sartre: Ludwig Wittgenstein.

La crítica de la conciencia como reducto racional del que brotan valores es una constante del pensamiento contemporáneo. Esa crítica, en el fondo, del sujeto preludia lo que ha venido en llamarse el «giro lingüístico» o el desplazamiento del interés filosófico hacia el lenguaje como mediación fundamental del conocimiento y de la expresión humana en todas sus manifestaciones. Ludwig Wittgenstein, el filósofo más singular del siglo XX, emprende una revolución que afecta decisivamente a todas las ramas de la filosofía, incluida la ética.

Aunque la obra de Wittgenstein se centra en el lenguaje y sus fundamentos, la ética ocupa en ella, según confesión del propio filósofo, un lugar básico. Conocida es la afirmación de Wittgenstein de que el *Tractatus* era un libro de ética y no de lógica como tendió a ser interpretado. Un libro en el que lo no dicho era más importante que lo dicho. Esa declaración enigmática se explica bien desde la consideración del objetivo central del libro: llegar a establecer los criterios para determinar claramente el sentido de las proposiciones. Pues tal propósito conduce a su autor al reconocimiento de que las proposiciones de la ética, como las de la estética, son, en el *Tractatus*, proposiciones de sentido indeterminable, razón por la que Wittgenstein decide que es mejor no hablar de ética. Lo ético pertenece más propiamente al mundo de lo que se «muestra» pero no se puede «decir» —como ocurre con la lógica—. La ética es un trascendental, la condición de posibilidad de un mundo ético, algo, por otra parte, fuera del alcance del ser humano cuyas valoraciones nunca serán absolutas, sino relativas al punto de vista y posición que cada cual ocupa en el mundo. Intentar hablar de ética es querer «arrojarse contra los límites del lenguaje», ir más allá de las humanas posibilidades, puesto que la ética sería aquello capaz de revelarnos el sentido de la vida, ese sentido, por otra parte, incognoscible cuando uno se encuentra inmerso en la vida misma. Puesto que la ética no habla de hechos, sus proposiciones no se rigen por la lógica. Dicho de otra forma, no hay lógica capaz de regular los juicios de valor éticos. Wittgenstein recoge la cita de Schopenhauer según la cual «la predicación de la moral es difícil, pero su fundamentación es imposible». Fiel a una concepción kantiana de los jui-



cios éticos como imperativos absolutos y categóricos, Wittgenstein no comparte, sin embargo, la idea de Kant según la cual la experiencia de lo absoluto tiene que ver con la razón. Para Wittgenstein, lo categórico y absoluto pertenece al ámbito de lo místico. Es, por tanto, incomunicable, intransferible. De este modo, la ética viene a ser una especie de actitud frente a la realidad y frente a la existencia, una actitud cuya mediación lingüística será, en todo caso, analógica. Si el lenguaje de los hechos, el lenguaje descriptivo, es susceptible de análisis, el de los valores no lo es. Otra forma de decir que ese lenguaje escapa a todo intento de fundamentación o explicación.

No puede decirse realmente que Wittgenstein fuera un emotivista. No obstante, su concepción de la ética tal y como se expresa en el *Diario*, el *Tractatus* y la «Conferencia sobre ética», está más cercana del emotivismo que de ninguna otra corriente ética. Como es sabido, la tesis del emotivismo de Ayer o Stevenson es que los juicios éticos son irracionales, no hay argumento capaz de demostrar su verdad o falsedad. Los juicios éticos no son, sin embargo, triviales: expresan emociones y lo hacen con la pretensión de persuadir a otros a fin de que compartan el mismo sentimiento de aprobación o repulsa frente a determinados hechos o comportamientos. El emotivismo es la consecuencia inmediata del reduccionismo neopositivista sobre el significado del lenguaje. La distinción, supuestamente clara y radical, entre proposiciones descriptivas y proposiciones valorativas, conduce al reconocimiento de unas reglas lógicas que sólo satisfacen los juicios descriptivos, siendo el resto pseudoproposiciones carentes de sentido, es decir, sin un sentido determinable o analizable. En todo caso, los juicios de valor tendrán un sentido analizable según reglas propias, distintas a las de la lógica por la que se rige el lenguaje de la ciencia. A partir de esa convicción, los filósofos analíticos, herederos del neopositivismo, pondrán todo su empeño en aclarar cuál es ese sentido propio de los juicios éticos, cuál es su función en el lenguaje. Y, así, los emotivistas sostendrán que la función de los juicios éticos es «emotiva»: un juicio como «no robarás» expresa la desaprobación del robo, al tiempo que trata de comunicar algo, de influir en las actitudes de los demás contagiándoles esa misma repulsa. De algún modo, el emotivismo está cercano al intuicionismo de Moore, según el cual no es posible definir «bueno», pero, en cambio, es posible intuir qué cosas son absolutamente buenas. Una tesis que, igualmente, sitúa a los juicios éticos en el bando de lo irracional e ilógico debido a un error de principio: creer que existe realmente una separación clara entre el lenguaje descriptivo y el lenguaje valorativo y que mantener el rigor argumentativo propio de un discurso bien construido significa no permitir que ambos lenguajes se mezclen.

Suele decirse que la filosofía después de Hegel es cualquier cosa menos homogénea, que se diversifica en una serie de corrientes o escuelas que poco o nada tienen en común. Y es cierto que Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein, Sartre o Heidegger tienen poco que ver entre sí. Sin



embargo, algo tienen en común todos estos filósofos contemporáneos, y es su oposición radical al modo moderno de hacer filosofía o a una filosofía que, colgada de la especulación, ha ido perdiendo de vista la realidad. El rechazo a la metafísica como expresión última del saber total, tan característico de la filosofía analítica, de algún modo lo comparten todos los pensadores citados. Todos caen en la cuenta de errores filosóficos de principio, de la equivocación del método o del punto de partida. El sujeto del conocimiento, que fue el principio filosófico y metodológico incuestionable, desde Descartes hasta Kant, es visto ahora como un principio muy incierto. No es el sujeto cognoscente, sino el lenguaje lo que debe tomarse como punto de arranque. Esta tesis, que hicieron suya más ostensiblemente los filósofos analíticos, puede decirse que la suscriben asimismo, no sólo los herederos de Wittgenstein, sino los herederos de Nietzsche, de Husserl o de Heidegger. Una tesis que permitirá, entre otras cosas, reconstruir la filosofía moral recuperando el legado kantiano si bien adaptándolo a las exigencias y reparos de un pensamiento mucho más alejado de las certezas y de los absolutos.

## II. LA RECONSTRUCCION CONTEMPORANEA DE LA ETICA Y LA VUELTA A KANT

La segunda mitad del siglo XX ha asistido a la evidente recuperación de la teoría ética, hasta el punto de que no es insensato ni erróneo afirmar que, hoy por hoy, la «filosofía primera» ya no es metafísica o teoría del conocimiento, como ocurrió en la modernidad, sino filosofía moral. Desde Kant, el pensador por antonomasia de los límites de la filosofía, no es fácil ni lícito confundir el discurso filosófico con el discurso de la ciencia. Ello ha hecho que la filosofía fuera tomando conciencia de su papel auxiliar, no exactamente de la teología, sino de las distintas ciencias o disciplinas. Propiamente, la filosofía hoy se concibe a sí misma como una reflexión sobre la cultura, siendo el comportamiento ético y político una de las manifestaciones culturales tal vez necesitadas de mayor reflexión. Tras haber ido perdiendo la mayor parte de sus temas de estudio por habérselos arrebatado las ciencias especializadas, la filosofía encuentra, en la valoración del comportamiento, un terreno de reflexión que no sólo nadie le disputa, sino que nadie quiere para sí. La sociología, la economía, la historia, el derecho —las ciencias sociales, en suma— se mantienen fieles a su pretensión de estar «libres de valores». En cambio, la filosofía superó hace tiempo los positivismos decimonónicos y de principios de siglo, para adherirse a la convicción de que la complejidad y variedad de los discursos humanos tienen poco de científicos mientras, por el contrario, están pidiendo a voces una discusión valorativa.

En gran medida, debemos la recuperación de la ética contemporánea al tesón anglosajón por seguir cultivando esa rama del conocimiento filosófico, al margen completamente de los vientos que soplaban en el continente. El utilitarismo de Bentham y Mill, por una parte, y la filoso-

fía analítica, por otra, se centraron en la ética, con el fin de elaborar una teoría empírica, el primero, o de analizar la función específica del lenguaje ético, la segunda. Una y otra corriente filosófica han aportado no pocas ideas a los grandes teóricos de la ética de la segunda mitad de siglo. Cabe destacar, entre los analíticos del lenguaje moral, la aportación de R. M. Hare, cuyo prescriptivismo ético constituye, sin duda, la contribución más sólida de la reciente filosofía analítica a la teoría ética.

Hare acepta, hasta cierto punto, las tesis emotivistas —su radical antinaturalismo—, pero no el irracionalismo a que se ven condenados los juicios éticos. Para Hare, los juicios morales son *prescriptivos*, *universalizables* y *razonables*. A la pregunta ya habitual en el análisis del lenguaje moral: ¿qué significan los juicios éticos?, Hare responde que el juicio de valor o el lenguaje del deber implica una prescripción o un imperativo. La función del lenguaje de la moral —se lee en *The language of morals*— es prescribirle algo a alguien. Pero lo importante del caso no es quedarse en este primer enunciado de que el lenguaje de la moral es un lenguaje prescriptivo, sino intentar precisar qué es lo específico de ese lenguaje prescriptivo, cuál es la característica que hace de la prescripción una prescripción moral. A dilucidar este aspecto se dirige una gran parte de la obra de Hare, la cual pretende probar que la característica más peculiar de la prescripción moral es la universalizabilidad.

Con ello, Hare no hace otra cosa que convertir la teoría kantiana sobre el deber en una teoría no de la racionalidad sino del lenguaje. Hare piensa, como Kant, que lo característico del deber moral es su exigencia de universalidad: algo es visto como un deber moral cuando no admite excepciones a favor de nadie ni de ningún interés privado, algo que no ocurre con deberes o leyes de otro tipo cuyo único fundamento es la autoridad que los produce y los sanciona. Pero eso que Kant deduce de la razón humana —recordemos que el deber es un *Faktum* de la razón—, Hare lo deduce del significado de deber; es decir, del uso real del lenguaje. El sentido que damos, de hecho, al deber moral es ese sentido de universalidad. «No se debe robar» significa que no es lícito robar en ningún caso, no que no es lícito robar allí donde esté vigente tal prohibición. Hare respeta la denuncia de la falacia naturalista y no pretende que los juicios de deber sean lógicamente deducibles de hechos empíricos. Los juicios de valor son primarios, el deber no se deduce de situaciones de hecho. Sin embargo, los deberes son razonables: es posible explicar por qué no se debe robar o por qué la amistad es buena. Las notas descriptivas de lo que es el robo o la amistad son razones en contra de aquél y a favor de ésta. Razones basadas, es cierto, en valoraciones aprendidas por la educación y la experiencia, pero razones al fin. Así, Hare supera el temor neopositivista a dar beligerancia a lo valorativo y aborda ese lenguaje sin prejuicios, convirtiéndolo, de algún modo, en una fuente de conocimiento tan fidedigna como el lenguaje de los hechos.

Con los años, la obra de Hare se ha ido decantando hacia concesiones al utilitarismo —única base, en definitiva, en la que asentar las «razo-

nes» morales—, y ha ido flexibilizando una tesis que empezó siendo, por kantiana, demasiado absolutista. En uno de sus últimos libros, *Moral thinking*, trata de explicar con más detenimiento las fases y niveles del pensamiento moral. Éste —explica— pasa por una primera fase, intuitiva, fruto de la educación o de la propia experiencia, la cual dota al sujeto de principios morales, de normas y deberes básicos, de valoraciones fundamentales. A esa primera fase, la sigue una fase crítica la cual confronta los principios anteriores con los hechos, dando como resultado unos principios críticos que derogan o confirman los principios anteriores. Sin abandonar, pues, el principio de universalizabilidad como criterio del deber moral, Hare trata de evitar que ese criterio lleve a situaciones de rigidez y dogmatismo moral, como le ocurrió al peor Kant. La prescripción «no robarás» o «no matarás» es, sin duda, un principio universalizable, si bien puede darse que, antes determinadas situaciones, deba ser corregido o rectificado. ¿Con qué criterios? Hare no es muy explícito al respecto, pero está claro que no tiene más remedio que sucumbir a los criterios utilitaristas. Una vez se ha admitido la flexibilidad de los principios *prima facie*, la ética puede seguir siendo una ética de principios, pero principios sostenibles sólo en la medida en que produzcan consecuencias aceptables, es decir, socialmente útiles. Aunque no son pocos los filósofos que ven en tal actitud una claudicación de la ética deontológica ante la ética teleológica, no creo que esa opinión sea defendible. Creo que la ética de principios sólo puede sostenerse, sin caer en un dogmatismo antiético, si defiende principios muy abstractos —tales como en «no matar» o «no robar»—, principios, pues, que no sólo pueden, sino deben ser interpretados a la luz de situaciones concretas. Esa interpretación imprescindible es, en definitiva, el ejercicio de la autonomía moral, algo no muy alejado de la ética de situación preconizada por Sartre a quien recuerda, por cierto, y alude explícitamente Hare.

Así entendida, la filosofía de Hare representa, por una parte, una vuelta a Kant. Por otra, una concesión al empirismo utilitarista como criterio para sancionar éticamente las decisiones colectivas. Veremos a continuación que todas las teorías éticas contemporáneas se debaten entre ambos polos: el de dotar de una base empírica a las decisiones éticas, y el de dotar a esas decisiones de unos criterios filosóficamente fundamentados.

El máximo exponente de la teoría ética de este siglo es, sin duda, el filósofo norteamericano John Rawls, cuya *Teoría de la justicia* está sirviendo de tema de amplia discusión filosófica, e incluso de aguijón para la renovación ideológica de las políticas socialdemócratas. Rawls se propone elaborar una concepción de la justicia que supere, básicamente, las insuficiencias del utilitarismo. Fiel a Kant, defiende una ética deontológica, una justicia no derivable de las apreciaciones empíricas del bienestar o de la utilidad. Ha de ser una concepción pública de la justicia, esto es, aceptable por todos y guía de las instituciones básicas de la sociedad democrática, en sus sucesivas etapas constitucional, legislativa y judicial.

Para llegar a ella, Rawls supone una «situación originaria», que a modo del hipotético «estado de naturaleza» de las teorías clásicas del contrato social, permita deducir los criterios fundamentales de la justicia. El resultado acordado por las partes que integran tal situación imaginaria lo constituyen los tres principios, sobradamente conocidos: *a)* libertades básicas iguales, *b)* igualdad de oportunidades, *c)* principio de la diferencia. Con estos principios, Rawls propone una noción de bien común o un conjunto de «bienes primarios» que forman la serie de condiciones necesarias para que todos y cada uno de los individuos puedan tratar de satisfacer sus preferencias de acuerdo con sus distintas concepciones del bien. De este modo, Rawls está estableciendo una diferencia básica entre aquello que debe ser responsablemente aceptado y acatado por los ciudadanos de una «sociedad bien ordenada» —regida por los principios de la justicia—, y aquellos fines o deseos de los cuales sólo es responsable el individuo en cuanto tal, en su vida privada. El primer conjunto de bienes responde a la idea de justicia o de necesidades básicas, soporte imprescindible para la consecución de los otros bienes, menos generalizables pero no menos importantes como estrategias de felicidad individual. La ética que pretende un alcance universal restringe, así, su espacio al de la justicia. La concepción de la justicia ha de ser pública, compartida, universalizable. No deben serlo, por el contrario, las concepciones de los distintos planes de vida, dependientes de preferencias y devociones particulares y regulables, en todo caso, por una moral igualmente privada.

El hipotético acuerdo sobre los principios de la justicia no descansa sólo en la imparcialidad de que pueden hacer gala los miembros de la «situación originaria», sino en una determinada idea de la «personalidad moral». Aunque las partes del acuerdo carecen, en principio, de cualquier concepción del deber o de la justicia, poseen, sin embargo, la capacidad de adquirirlo. A diferencia de Hobbes, Rawls no concibe al ser humano como «egoísta por naturaleza», sino más bien como un ser con capacidad para cooperar. Además de ser *racional*, la personalidad moral es *razonable*. Es decir, a la capacidad para concebir su bien y perseguirlo, se le supone a la personalidad moral la capacidad para tener un sentido del deber y de la justicia. También como Kant, Rawls entiende que la «autonomía plena», a diferencia de la mera autonomía racional, consiste en la voluntad de actuar conforme a los principios de la justicia, pues el ser humano es autónomo no sólo para hacer lo que quiere, sino lo que debe. Ahora bien, no hay en el punto de partida de la teoría de Rawls una concepción esencialista de la persona —como la había en Aristóteles o en santo Tomás—. La concepción de Rawls es liberal: la unidad social se basa únicamente en el acuerdo sobre lo que es justo, el acuerdo mínimo imprescindible para que podamos hablar de sociedad moral.

La teoría de Rawls representa, en efecto, un cierto regreso a la filosofía moderna por cuanto renueva para la ética la base del contrato social e idea una definición de la justicia que el mismo Rawls ha denominado «constructivismo kantiano». Pero sería injusto no ver también en Rawls

un paso adelante respecto a los sistemas filosóficos anteriores. La *Teoría de la justicia* limita el ámbito de lo ético universal al de lo justo, y, al ser bastante más concreta que la ética de Kant, no sucumbe al formalismo de éste. Bien es cierto que los principios de la justicia de Rawls son susceptibles de interpretaciones varias, que a su amparo es posible cometer graves injusticias. Pero ya hemos aprendido que sólo los principios abstractos son realmente universalizables y que la ética sólo puede y debe dar pautas y criterios generales, no respuestas claras y precisas a las perplejidades y dudas humanas las cuales deben ser resueltas por cada cual, pues no otra cosa significa, a fin de cuentas, que el individuo es moralmente autónomo. Se le puede discutir a Rawls —y se ha hecho ampliamente— el orden lexicográfico de sus tres principios, la prioridad, no siempre justificable y a veces contraproducente, concedida a la libertad, pero no se le puede acusar de que no haya contribuido —y esté contribuyendo— a la que debería ser la tarea básica de la ética: aportar ideas y alentar el debate de nuestro tiempo sobre la noción de justicia que es, indudablemente, la virtud central de la ética.

No cabe decir lo mismo, a mi modo de ver, del otro paradigma ético de nuestro tiempo: la «ética comunicativa» de K.-O. Apel y J. Habermas. Si Rawls aporta un cierto contenido al concepto de justicia estableciendo sus criterios básicos al tiempo que trata de legitimar filosóficamente su concepción, la ética comunicativa va poco más allá de la mera fundamentación filosófica. Tanto Apel como Habermas se plantean el problema de la validez de las normas morales sobre la base de un intento de superar la estéril distinción entre unas ciencias de la naturaleza susceptibles de verdad y unas ciencias sociales donde la verdad no tiene cabida alguna. Esa distinción va difuminándose a medida que se cae en la cuenta de que la supuesta objetividad de la ciencia es también intersubjetiva, las verdades científicas se basan finalmente en acuerdos, al igual que las leyes o normas sociales. Ese acuerdo, sin embargo, que, en el caso de la ciencia, no pretende otra justificación que la de la comunidad científica, en el caso de la ética exige una justificación superior. ¿Dónde encontrarla si el acuerdo es, por definición, algo fáctico y sometido a la contingencia de las situaciones humanas? Las preguntas que, en su tiempo se hiciera Kant, en cierto modo, se han invertido. A los partidarios de la ética comunicativa no les preocupa ya tanto ¿cómo es posible la ciencia?, esto es, ¿cómo explicar la objetividad científica?, sino ¿cómo explicar la objetividad y la validez de la moral? Pues bien, para nuestros filósofos, la explicación se encuentra en la realidad misma del acuerdo o del consenso que es el fundamento de toda ley nacida de una sociedad democrática. ¿De dónde sale el imperativo que obliga a los individuos a buscar el convenio y asumirlo?, se pregunta, concretamente, Apel. La respuesta es que la búsqueda y aceptación del acuerdo es una consecuencia de algo que nos constituye: el *a priori* de la comunicación. Como Wittgenstein se encargó de indicar mejor que nadie, el ser humano es un ser lingüístico cuya forma de vida se realiza en y por el lenguaje. Además

de poseer una «competencia» sintáctica y semántica —recuérdese a Chomsky—, poseemos una «competencia comunicativa», la capacidad para llegar a comunicarnos a través del lenguaje y conseguir que la comunicación sea «racional». Esa comunicación racional, que sería la comunicación libre de dominaciones, de asimetrías y de injusticias, es, sin duda, una comunicación ideal. Ahora bien, el individuo es capaz de imaginársela y contrastar su actividad comunicativa con esa comunión sin tacha de la que saldrían acuerdos y consensos igualmente intachables. Siempre que entramos en una discusión, en un conflicto de normas, sabemos que podríamos llegar a un consenso éticamente legitimado si realmente se dieran —si pudieran darse— las condiciones de un discurso racional.

La ley moral es una ley autoimpuesta, la conciencia se autolegisla —como ya pensó Kant—, pero esa ley no puede proceder sólo de la unidad de la conciencia individual, sino debe ser consensuada social y democráticamente. El ser humano no ha de verse forzado por esa necesidad de consenso, puesto que está hecho de lenguaje y el lenguaje es comunicación y toda comunicación busca finalmente —creen los filósofos citados— el consenso. De esta forma, la ética comunicativa nos proporciona el fundamento antropológico de la ética como búsqueda de consenso, y, al mismo tiempo, nos brinda el criterio trascendental que permite identificar la acción comunicativa racional de la que saldrán acuerdos legítimos. Tratando de superar a Wittgenstein, que se quedó en la facticidad de los distintos juegos lingüísticos, la ética comunicativa busca una condición de posibilidad del juego de lenguaje válido, y esa condición de posibilidad se la da la idea misma de comunicación que nos constituye.

Tanto la teoría de la justicia de Rawls, como la ética comunicativa de Apel y Habermas resucitan, cada uno a su manera, la filosofía trascendental kantiana. La situación originaria en la que las partes debaten sobre la noción de justicia, y la idea de comunicación ideal de la que ha de nacer el consenso válido vienen a recuperar el yo trascendental de Kant que, ahora, no es un solo sujeto, sino sujetos mediados por el lenguaje. También Hare había intentado convertir el criterio de universalidad kantiano en un criterio semántico, deducido no de la razón humana, sino del sentido vulgar de la palabra «debe». No puede decirse que no ha habido innovación con respecto al siglo XVIII. Ahora, la ética no es pensable sino como parte de un proceso democrático. Se ha hecho un esfuerzo por superar el individualismo metodológico que instauraron Descartes y Hobbes como punto de partida de la filosofía. Los contenidos de la justicia o de la ley moral han de ser resultado de un procedimiento en el que todas las partes puedan expresarse libremente. Ahora bien, esa constatación no deja satisfecho al filósofo para quien siempre falta un último fundamento: el mismo procedimiento hacia la justicia tiene que ser justificado. No es lícito filosóficamente dar por supuesto sin más que el ser humano ha de ser justo o ha de buscar el consenso ético. De algún modo hay que explicar por qué eso debe ser así. Pues bien, el supuesto trascendental que postulan las teorías recién analizadas viene a aportar

tal fundamento. El cual, además de brindar validez filosófica a la teoría, la dota de una sospechosa seguridad: la seguridad —en el fondo, cartesiana— según la cual basta un punto de apoyo para que todo lo que deba suceder se suceda con perfecta lógica. A rebatir tal punto de vista y a poner en cuestión la viabilidad o certeza de cualquier teoría ética va dirigida la otra propuesta que completa, hoy por hoy, el panorama ético de nuestro tiempo. Me refiero a la nostalgia comunitarista, de la que el principal exponente es, hasta ahora, Alasdair MacIntyre.

*After virtue* es un lúcido estudio histórico de la ética que concluye en un diagnóstico pesimista: la ética ya no es posible —ni, en realidad, lo era en la época moderna—, puesto que tampoco es posible llegar a acuerdos morales ni, en consecuencia, fundamentarlos racionalmente. Nuestro tiempo —argumenta MacIntyre— se compone de retazos de morales de otras épocas. Hemos heredado virtudes griegas, mandamientos cristianos, ideas sobre deberes o derechos fundamentales, nuestro lenguaje moral es un desorden de conceptos descontextualizados puesto que ya no son nuestras las varias formas de vida que los originaron. El problema es doble: por un lado, nuestras concepciones morales son inconmensurables puesto que falta la base de unos valores comunes y compartidos; por otro lado, y como derivación de lo anterior, cualquier intento filosófico de justificar o fundamentar una determinada concepción moral, está destinada al fracaso.

El único discurso ético adecuado a nuestro tiempo es el emotivista según el cual nuestros juicios morales expresan sentimientos, la reacción personal o grupal a unas situaciones que aprobamos o desaprobamos. Reacción para la que no hay fundamento racional. El relativismo es total. El origen del problema radica en la pérdida de una teleología o de una concepción moral de la persona. Para Aristóteles, o para santo Tomás, existía un contraste entre «el-hombre-tal-como-es» y «el-hombre-tal-como-debería-ser-si-realizara-su-naturaleza-esencial», existía, dicho de otra forma, un contraste entre la realidad del ser humano y un *telos* que estaba por realizar. La seguridad sobre ese *telos* se pierde con la secularización de la moral por la filosofía moderna. A partir de entonces, la ética habla de derechos y se encuentra frente a unos deberes para los que carece de fundamento. El *telos* de la naturaleza humana —esa finalidad política o divina— que constituía el puente entre la naturaleza «ineducada» y la naturaleza «virtuosa» ha desaparecido. La virtud —o la ética— ya no se explican. Ya no es posible la concepción instrumental de la virtud —excelencia del ser humano— porque ya no se sabe qué *debe ser* el ser humano. La tan discutida «falacia naturalista» no es sino un ejemplo de la deficiente conciencia histórica de los filósofos analíticos, incapaces de darse cuenta de que se ha perdido un eslabón de la cadena, el eslabón necesario para enlazar lo que es con lo que debe ser. Teorías como la de Rawls no expresan más que una opinión sobre una idea moral que puede ser concebida de otra manera. De hecho, y a modo de ejemplo, en nuestras sociedades democráticas avanzadas, conviven dos concep-



ciones de la justicia —la liberal y la socialista— sin que seamos capaces de demostrar cuál de ellas es la adecuada. En un mundo como el nuestro —concluye MacIntyre— hablar de virtudes, de justicia o de ética es pura ficción. Dos criterios que pretendemos que convivan, como la creencia en unos derechos fundamentales y el criterio utilitarista, sirven a propósitos dispares: por una parte, no puede haber una «utilidad común», porque los deseos y preferencias individuales no son sumables; por otra, la supuesta «común utilidad» significará siempre una limitación de las libertades y una violación de los derechos fundamentales.

¿Cómo salir de tal situación y construir una ética viable y no caótica? MacIntyre sólo ve una salida muy poco convincente. Sólo la vuelta a sociedades comunitarias, donde fuera dado compartir unos mismos fines, posibilitaría la reconstrucción de la ética o de unas virtudes. Un regreso, sin duda, al pasado, a comunidades cerradas con todos los peligros y los riesgos que ese regreso permite augurar. No es accidental que las éticas comunitaristas, más o menos subsidiarias de la teoría de MacIntyre, hayan empezado a proliferar en Estados Unidos, donde la búsqueda de identidades morales y la pervivencia de valores puritanos propicia esa cerrazón moral.

El rápido recorrido por las principales voces éticas del momento permite deducir algunas conclusiones. La ética —hay que repetirlo— no sólo ha vuelto a aparecer en el discurso filosófico, sino que está adquiriendo en él un papel mucho más central que el que tuvo en otros períodos históricos. ¿Razones? Sin duda, varias. Quizá la más obvia sea la necesidad de reflexión sobre ese área del conocimiento que penetra en todas las demás áreas y que ya no es el conocimiento científico, sino el conocimiento moral. La pluralidad de opiniones es ahí evidente, pero también lo es la urgencia de arbitrar consensos y darles una cierta validez. Salvo MacIntyre que, conforme a un tipo de pensamiento extremadamente más radical, desconfía de cualquier solución que no pase por la transformación total de la organización actual de la sociedad, las demás teorías proponen modelos éticos positivos y, quizá, operativos. Quizá, pues sus autores no descienden demasiado de la teoría pura. Con lo cual cabe decir que siguen dedicando tal vez más tiempo del necesario a hacer filosofía al modo de los modernos. No suscriben la tesis del «fracaso del proyecto ilustrado» —que es la que sostiene MacIntyre—, sino todo lo contrario: hay que seguir descansando en la razón, esa razón unitaria que nos conducirá sin vacilaciones por la vía de la rectitud moral.

Marx, Nietzsche, Freud o Wittgenstein no han pasado en vano. Pero no han conseguido que el anhelo metafísico desaparezca del pecho del filósofo. Lo cual, tratándose de ética, de filosofía práctica, no es del todo aceptable. Es posible ver en Rawls un «neocontractualista», un kantiano de nuestro tiempo, es posible discutir sobre las incongruencias del «estado de naturaleza» que dibuja, o sobre su fidelidad o distancia respecto al viejo Kant. Es posible discutir si la «pragmática trascendental» propuesta

por Apel o por Habermas es tan o menos trascendental que la apercepción pura de Kant. Es posible dedicar horas y horas a descubrir si la ética comunicativa es más propiamente una teoría kantiana o hegeliana. Todo eso es posible, de hecho es lo que suele hacerse en la academia filosófica porque a eso estamos acostumbrados y nos resulta más fácil. Pero la ética no debe detenerse ahí. La ética es —insisto— filosofía que trata de la práctica. Su misión pasa, sin duda, por elaborar complicadas construcciones filosóficas que sirvan de punto de partida fiable, pero debe pasar también por la prueba de los hechos. No hay que olvidar el mensaje de Aristóteles: la ética es, en el fondo, lo indeterminado, el ejercicio de la *phrónesis*, puesto que ninguna definición ni ningún principio nos da de antemano la respuesta justa que la práctica está solicitando. No es tarea de la ética resolver conflictos, pero sí plantearlos. La sospecha derramada sobre la ética por los grandes críticos del discurso filosófico —Marx, Nietzsche, Wittgenstein— no debe ser obviada. Ni la teoría de la justicia ni la ética comunicativa indican el camino seguro hacia esa utopía de la «sociedad bien ordenada» o de la «comunidad ideal de diálogo» que, por otra parte, postulan. Y es precisamente ese largo trecho que queda por recorrer y en el que estamos el que demanda una urgente y constante reflexión ética.