

ÉTICA Y MORAL

ORIGEN DE UNA DIFERENCIA CONCEPTUAL Y SU TRASCENDENCIA EN EL DEBATE ÉTICO CONTEMPORÁNEO

ANA MARTA GONZÁLEZ

This article is an attempt to understand the historical origins of the conceptual distinction between “ethics” and “morals” –as we can find it, for instance, in Habermas. I show also how such a distinction works on the contemporary ethical discussion, not only framing the controversy between liberals and communitarians, but also limiting our possibilities to overcome that controversy.

Todavía hoy es común encontrar autores que trabajan sobre el supuesto de la identidad entre filosofía moral y ética. Al mismo tiempo, sin embargo, no faltan otros que distinguen ambos conceptos sobre la base de una distinción previa entre moral y ética¹, distinción que, como veremos, puede remontarse hasta Kant y Hegel. Por otro lado, la filosofía moral ya no admite una simple y identificación con la ética, pues la misma palabra ha

¹ En el curso de un artículo dedicado en su mayor parte a exponer el itinerario intelectual de Habermas, Peter Dews resume así la diferencia habermasiana entre ética y moral: “Here an important part of his strategy in recent writings has been to distinguish between moral and ethical questions: the former are concerned with what is right or just for everybody without restriction; the latter are concerned with how I as an individual, –or we as a particular community– can live lives which authentically express who we are. Thus ethical questions can be answered only with reference to the content of specific cultural traditions. Having insisted on this distinction, Habermas now allows that, besides moral discourses, there can be ‘ethical discourses’, whose results are valid only for a specific person or group, rather than for humanity as a whole. This contrast allow Habermas to make a disarmingly simple move in relation to many criticisms which have been put to him”. P. P. Dews, *The Limits of Disenchantment. Essays on contemporary european philosophy*, Verso, London, New York, 1995, 205-206.

llegado a convertirse en un término equívoco tras la fragmentación moderna de la ética en multitud de disciplinas y sistemas. De acuerdo con ello, parece, habría que reconocer una multiplicidad de “éticas”.

Podemos profundizar en esta situación y preguntarnos, en primer lugar, por qué con el paso del tiempo han venido a significar cosas distintas dos términos que, si atendemos solamente a su origen etimológico, se refieren a una y la misma realidad. En efecto: si atendemos exclusivamente a la etimología de la palabra moral –del latín *mos/moris*: costumbre–, advertiremos que su significado no difiere mucho del término griego *ethos*². En este sentido, no habría inconveniente, en principio, en asimilar ética y moral. Ciertamente, más allá de esta semejanza etimológica, a lo largo de la historia ha sido frecuente emplear el término “Ética” para referirse a la ciencia que estudia lo moral, es decir, a la “ciencia de las costumbres”³. Sin ir más lejos, este uso del término se encuentra todavía en dos de las obras éticas de Kant: *Metafísica de las costumbres* y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. De todos modos, esto no se hacía pensando en una diferenciación real de la materia, y así nada impedía que, en ocasiones, se utilizara el término “Moral” para referirse al

² Como es sabido, el término *ethos*, en griego presenta dos variantes: *εθος* y *ηθος*; el primero sería el equivalente a uso, hábito o costumbre; el segundo, en cambio, se refiere más al carácter que adquiere un hombre cuando actúa deliberadamente. La palabra latina *mos* es una traducción de los dos conceptos griegos de *ethos*, y significa ambas cosas. A. Pieper, *Ética y Moral: una introducción a la filosofía práctica*, Crítica, Barcelona, 1991, 22.

³ “Moral no significa lo moralmente bueno, sino lo que pertenece al campo de la moral. ‘Ética’ designaría, por contra, una disciplina filosófica. Yo empleo la palabra ética como la investigación filosófica del campo de la moral; es la disciplina filosófica que busca la fundamentación de la moral”. F. Ricken, *Ética general*, Herder, Barcelona, 1987, 17. En términos parecidos se expresa M. Santos en la voz “Ética”, G. E. R., y también A. Cortina y E. Martínez Navarro en *Ética*, Akal, Madrid, 1996, 21. A. Pieper, *Ética y moral*, 24.

mismo saber científico⁴. La única distinción de cierta relevancia, pero que todavía no afectaba a la materia tratada, es que en estos últimos casos, existía una mayor connotación de contenidos religiosos o teológicos⁵.

La situación, sin embargo, ha cambiado tanto, que hoy en día la etimología resulta insuficiente si queremos captar adecuadamente la naturaleza del objeto de la filosofía moral y/o de la ética. Así, limitándonos exclusivamente al estricto sentido etimológico, hablar hoy de “ciencia de las costumbres” nos hace pensar más en una ciencia como antropología cultural que en la ética. Es decir: si en otro tiempo la definición de la ética o de la filosofía moral como “ciencia de las costumbres” nos situaba inmediatamente delante de su objeto, hoy ya no es más el caso. Tal expresión hoy resulta ambigua, y, empleándola, no nos será fácil evitar ciertos equívocos que afectan tanto al modo de concebir el método como al objeto mismo de la filosofía moral. En este contexto, la investigación crítica de estos equívocos podrá servirnos para comprender tanto el surgimiento de la diferencia entre ética y moral, como la fragmentación moderna de la ética⁶. Con ello, la reflexión filosófica sobre la moral, busca esclarecer el contenido mismo de la moral⁷.

⁴ Como es sabido, así lo usa J. L. Aranguren, *Propuestas morales*, Tecnos, Madrid, 1988, 23. también A. Cortina, *La ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 19.

⁵ M. Santos, voz “Ética” en G. E. R.

⁶ No me refiero aquí tanto a la fragmentación derivada de la complejidad creciente de las sociedades modernas, que ha dado lugar a nuevas éticas especiales, sino a la fragmentación metodológica.

⁷ C. Thiebaut, “¿La emancipación desvanecida?”, en *La herencia ética de la ilustración*, Crítica, Barcelona, 1991, 205.

1. La repercusión del giro positivista en la fragmentación contemporánea de la ética.

Por lo que al método se refiere, dicho equívoco responde a la misma transformación de nuestra idea de la “ciencia”, que desde la aparición de las ciencias positivas no se corresponde ya con el clásico concepto de ciencia, según el cual la filosofía era ella misma un saber científico⁸. Por el contrario, de acuerdo con el método positivista, sólo cabe calificar de científico aquel conocimiento susceptible de verificación empírica. Ahora bien: desde este presupuesto, la ética podría aspirar, a lo sumo, a una descripción puramente fáctica de las costumbres vigentes en una sociedad concreta. La consecuencia es obvia: en la medida en que la dimensión normativa se escapa a esta descripción puramente fáctica de la conducta, el objeto tradicional de la ética sufre una transformación radical: lo normativo –elemento diferencial de la ética respecto a otras ciencias de la conducta– ya no es visto como un factor intrínseco a la acción misma, que ha quedado reducida a su apariencia externa, a su aspecto más empírico, sino que es visto como un factor extrínseco, procedente de otro mundo –el mundo de los deberes o de los valores– que no es ya el mundo de “los hechos”.

En la naturalidad con la que a partir de aquí se hablará de estos dos mundos, en sí mismos resultantes de una abstracción racional, tenemos la raíz de la contemporánea distinción entre *éticas normativas* y *éticas descriptivas*. Una distinción revolucionaria, porque disuelve en su mismo núcleo la idea clásica de “ciencia de las costumbres”. En efecto: como ya se ha dicho, clásicamente el paradigma de ciencia no era otro que la filosofía. Por consiguiente, hablar de “ciencia de las costumbres” en este contexto era equivalente a hablar de filosofía moral, y esta denominación era sin más equivalente a la de “ética”, hasta en-

⁸ A. M. González, “Moral, filosofía moral y metafísica en Santo Tomás de Aquino”, *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*, 2000 (56, 216), 439-467.

tonces única y exclusivamente ética filosófica⁹, es decir: una reflexión filosófica sobre la realidad moral, es decir, las “costumbres”.

Por ser filosófica, dicha reflexión tendía a considerar las costumbres en lo que tienen de esencial, y, en consecuencia, prestaba especial atención –una atención casi exclusiva– a la nota esencial del comportamiento humano, su moralidad, entendida ésta como la exigencia *intrínseca* a cada acción de sujetarse a una norma de conducta. En esto pensaba Tomás de Aquino, por ejemplo, cuando identificaba sin más los actos humanos y los actos morales¹⁰. Ciertamente, que en ello se reconociera lo esencial del comportamiento humano no significaba todavía reducir la moralidad a un “hecho de conciencia”, como sucederá más tarde, pues la dimensión moral de nuestro comportamiento se entendía sobre todo en términos de virtudes, esto es, en términos de “modos de acción” que entrañaban en sí mismos la referencia a determinados contextos. En este planteamiento, pues, la moralidad aparecía como una dimensión de la acción resultado de la confluencia del intelecto y el contexto: en cada contexto, el intelecto práctico descubría una oportunidad de acción que se le aparecía como preceptiva, de tal manera que la acción misma no resultaría inteligible al margen de tal precepto. Con otras palabras: a la lógica misma de la acción humana pertenecía esa tensión hacia el “deber ser” como algo requerido por el “ser” mismo de la situación.

Ahora bien: ¿en qué consiste el “ser” de la acción? ¿Cuál es su relación con el “deber”? No es una pregunta fácil de responder, o mejor, es una pregunta que requiere una respuesta circular: pues las acciones no resultan comprensibles al margen de la estructura intencional que se alumbra en la experiencia del deber. Que el ser de la acción no podía comprenderse al margen del deber fue uno de los hallazgos de Kant; fue su respuesta, en

⁹ R. Spaemann, *Ethik-Lesebuch. Von Platon bis heute*, Piper München, 1991, 10.

¹⁰ Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-IIae, q. 1, a. 3, sol.

clave trascendental, al problema planteado explícitamente por Hume algunos años antes, en un pasaje que desde entonces ha quedado como hito fundamental en la historia de la filosofía moral.

Efectivamente, la “ley de Hume”¹¹, que denuncia la imposibilidad del tránsito de enunciados de hecho a enunciados de deber, constituye sin lugar a dudas el principal punto de inflexión en la historia de la ética, punto que nos permite comprender la fragmentación de la ética que ha sobrevenido después. Antes de Hume todavía cabía una identificación total entre filosofía moral y ética, porque no había más ética que la filosófica. Pero, a partir de Hume, la ética deja de ser ella misma filosófica para bifurcarse en dos direcciones posibles: la descriptiva y la normativa¹², a la que se ha venido a sumar más tarde, a partir de la obra de G. E. Moore¹³, la llamada *Metaética*.

La metaética, que ha dominado el panorama ético del siglo XX al menos hasta los años setenta¹⁴, se ocupa del análisis de conceptos y enunciados morales, así como del estudio de los métodos empleados para justificar los enunciados morales. De este modo recoge un aspecto importante de la filosofía moral socrática. Sin embargo, a diferencia de Sócrates, la metaética permanece en el momento analítico-objetivo, y no se compromete en respuestas acerca de la vida buena. En esta pretensión suya de “objetividad”, de atenerse a “los hechos”, se asimila más bien a las llamadas éticas descriptivas. Por lo demás, dentro de la misma metaética se suele distinguir entre *éticas cognitivas*

¹¹ D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book III (Of Morals), Part I, Clarendon Press, Oxford, 1967, 469-470.

¹² H. Lenk / G. Ropohl, “Technik zwischen Können und Sollen”, en *Technik und Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1987, 9. A. Pieper, *Pragmatische und ethische Normenbegründung. Zum Defizit an ethischer Letzbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie*, Karl Alber Freiburg/München, 1979, 127.

¹³ G. E. Moore, *Principia Ethica* (1903).

¹⁴ J. M. Bermúdez, *Eficacia y Justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral*, Horsori, Barcelona, 1992. Introducción.

—que suponen una cierta justificación racional de nuestros juicios éticos— y *éticas no cognitivas*, para las cuales el elemento prescriptivo de nuestros enunciados morales responde, bien a la expresión de una preferencia personal sin más fundamento que nuestros propios sentimientos¹⁵, bien a un imperativo social que ha tomado forma en dicho enunciado¹⁶.

Referirse a la obra de Moore, a quien se debe la formulación más conocida de la llamada “falacia naturalista”, es obligado también para hacernos cargo de otra división contemporánea de la ética, en *éticas naturalistas* y *no naturalistas*. En este caso, el criterio que las distingue es su referencia o no a algún tipo de necesidad natural como fundamento de las reglas o enunciados morales¹⁷. En contrapartida, las éticas no-naturalistas remiten a experiencias morales no verificables empíricamente, en lo que ya se advierte que esta nueva clasificación responde igualmente a los mismos presupuestos empiristas¹⁸ que dan razón de las anteriores. En todos estos casos, por tanto, lo filosófico de la ética

¹⁵ B. Russell, *Sociedad humana: ética y política*, Cátedra, Madrid, 1992, 26-27. En línea con el neopositivismo lógico, Russell distingue claramente entre juicios de hecho y juicios de valor. Los primeros, se expresan en modo indicativo, y, por tanto, son susceptibles de verdad o falsedad: éstos juicios son los que empleamos en la ciencia; los segundos se expresan en modo imperativo u optativo, y, en consecuencia, carecen de valor veritativo: serían los que empleamos en nuestros juicios éticos. De acuerdo con ello, los juicios de valor no expresan sino nuestras preferencias personales, en todo caso preferencias subjetivas. Puesto que al menos en algunos casos el referir todo juicio moral a la expresión de un sentimiento subjetivo puede no resultar satisfactorio, Russell se ve obligado a reconocer que existe en nosotros cierta demanda de objetividad en estas materias. Sin embargo, sus propios presupuestos le impiden dar una respuesta a esta demanda, como no sea en términos democráticos: serían objetivos aquellos juicios que expresen la “coincidencia de la mayoría”, de lo cual infiere la estrecha conexión entre ética y política.

¹⁶ H. Lenk / G. Ropohl, 9.

¹⁷ H. Lenk / G. Ropohl, 9-10. Ejemplo paradigmático de éticas naturalistas serían las éticas evolutivas. A. M. González, *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental*, Eunsa, Pamplona, 2000. Capítulo 1.

¹⁸ P. Simpson, *Goodness and Nature. A Defense of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Boston, Lancaster, 1987, 14.

reside más en el supuesto metódico que justifica de antemano la división en éticas descriptivas y éticas normativas, que en un acercamiento esencial a las costumbres como objeto específico de la filosofía moral.

2. El aislamiento de “lo moral”, en la base de la distinción entre moral y ética.

Ahora bien: si se mira el asunto con cierto detenimiento, veremos que el supuesto metódico empirista no ha dejado intacto en modo alguno al objeto mismo de esta disciplina. Muy al contrario: la fragmentación del mundo en hechos y deberes se encuentra igualmente en la base del moderno aislamiento de “lo moral” como un hecho privado de conciencia, –señalado en el planteamiento kantiano por su universalización posible¹⁹–, que contrasta claramente con la visión que los antiguos tenían de lo moral, como algo reconocible en la cultura particular y en las costumbres de cada pueblo, de lo cual dependía en gran medida la vida buena: esto, precisamente, es lo que hoy se recoge especialmente en el término “ética”²⁰. En cambio, con el término “moral” hemos venido a designar más estrictamente el aspecto normativo-prescriptivo de la conducta. Esta distinción entre “moral” y “ética” se refleja en la distinción entre “lo moralmente recto” y lo “éticamente bueno” tan característica de las éticas procedimentales²¹. Ahí, lo moral está definido por una

¹⁹ Es este concepto de “lo moral” heredado por la ética del discurso. R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, 402-403.

²⁰ R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, 388-389. En las ciencias sociales la distinción ética-moral tiene un sentido distinto: la ética hace referencia a los individuos (cada uno tendría su ética), y la moral sería el sistema normativo de una sociedad concreta.

²¹ Una contraposición que, en los términos propuestos de las éticas procedimentales, se encuentra en la base del planteamiento de Rawls en *Political*

nota: la universalidad; en cambio, la ética comporta la referencia a contextos históricos particulares²².

En este sentido, si para detectar el equívoco concerniente al método de la filosofía moral hemos acudido al concepto positivista de “ciencia”, para detectar mejor el equívoco relativo al objeto, es aconsejable fijarnos sobre todo en la filosofía moral kantiana. En ella, efectivamente, se hace especialmente patente esta consideración de “lo moral” como una realidad puramente racional definida por la universalidad, en claro contraste con el planteamiento de Aristóteles, para quien “lo moral”, aun incluyendo una esencial referencia a la razón, requería también de la referencia a la estructura tendencial del ser humano. Tomando a Aristóteles como paradigma de la ética antigua, y a Kant como paradigma de la ética moderna²³, se pueden esbozar dos planteamientos claramente distintos, que en última instancia remiten a su diferente concepto de lo moral. Así, la ética antigua se entiende como una doctrina de la vida feliz; por el contrario, la ética moderna se entiende, principalmente, como una doctrina acerca de la moralidad de las acciones²⁴.

Las razones para esta transformación son múltiples: unas, más ligadas a la evolución misma de la ciencia moral, nos llevan hasta finales de la Edad Media, a un momento en el que la autonomía de la ética filosófica respecto a la teología moral volvía a ser un asunto problemático después del equilibrio alcanzado por

Liberalism, Columbia University Press, New York, 1993, 173. Como es sabido, Rawls mantiene ahí la prioridad de lo ‘right’ sobre lo ‘good’, punto central en el debate que enfrenta a comunitaristas y liberales.

²² Otras veces, la contraposición entre lo recto y lo bueno tiene un sentido distinto. Así, por ejemplo, Bertrand Russell considera lo recto por referencia a la racionalidad instrumental, reservando lo bueno para referirse a los fines. B. Russell, 48.

²³ Tomar como paradigma de la ética antigua a la ética aristotélica y a la ética kantiana como paradigma de la ética moderna es algo frecuente y bastante justificado. E. Tugendhat, “Antike und moderne Ethik (an Gadamer 80. Geburtstag)”, en *Probleme der Ethik*, Reclam, Stuttgart, 1987, 33-56.

²⁴ R. Spaemann, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991.

Tomás de Aquino²⁵. Fue entonces, en efecto, cuando en parte por influencia del nominalismo, comenzó a desaparecer de los manuales de moral el clásico tratado de la prudencia²⁶, con lo que empezó a perder peso el tratado de la virtud mientras lo adquiría, por el contrario, el dedicado a los actos humanos. Este cambio de acento es significativo de un cambio de mentalidad: comenzaba a interesar más la moralidad de las acciones individuales que el desarrollo de hábitos de conducta²⁷. Al mismo tiempo comenzaron a difundirse de manera separada e inconexa algunos de los tratados que integraban los manuales clásicos de teología moral, especialmente los dedicados a la ley y a los diferentes pecados, de tal manera que se iba asentando en las conciencias una visión excesivamente legalista de la vida moral, que se refleja en las versiones neoescolásticas de la ley natural²⁸. El interés de esta transformación es mayor de lo que pudiera parecer a primera vista. No hay que olvidar que a lo largo del siglo XV y XVI el nominalismo se extendió por la mayor parte de las Universidades europeas, y con él aquella interpretación de la ley natural vigente todavía en autores como Clarke, a quien Hume dedicara especialmente su célebre pasaje del *Treatise*²⁹.

Pero además de estas razones, digamos, de tipo académico, hay otras más vinculadas a la transformación social que, poco a poco, se iba operando en el occidente europeo. Como fruto de las transformaciones que precedieron y siguieron al proceso de modernización, la vida se irá haciendo más compleja, y las sociedades más diferenciadas, orientándose hacia lo que Durkheim

²⁵ G. Wieland, *Ethica: scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jh.*, Aschendorf, Münster, 1981.

²⁶ J. Pieper, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1988.

²⁷ S. Pinckaers, *Las fuentes de la moral cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1988.

²⁸ G. Grisez, "The First Principle of the Practical Reason. A Commentary on the *Summa Theologiae*, I-II, Q. 94, a. 2", en *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny, MacMillan, London, Melbourne, 1969, 340-383. J. Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Oxford-New York, 1983, W. May, "The Natural Law doctrine of Francis Suarez", *The New Scholasticism*, 1984 (58), 409-423.

²⁹ J. Finnis, *Natural Law, Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

llamaría formas más orgánicas de solidaridad. Por eso, mientras que en la ética de Aristóteles, los conceptos-clave eran “felicidad”, “virtud”, “placer” o “amistad”³⁰, la ética moderna pivotará sobre conceptos como “libertad”, “responsabilidad”, “deber”, “justicia” o “dignidad”. Y es que la solidaridad orgánica, fruto de la acelerada división del trabajo, reclama mayor responsabilidad personal, y mayor conciencia del deber y la justicia. Esta conciencia será mayor a medida que avance el proceso de racionalización característico de la modernidad, pues con ello la acción humana comenzará a verse solicitada por legalidades de muy diverso tipo, una circunstancia que, como veremos más tarde, resulta decisiva a la hora de precisar la tarea de la filosofía moral contemporánea.

Efectivamente, una de las consecuencias de esta “regionalización de la actividad humana” ha sido perder de vista la vida como un todo, y con ello la visión antigua de la ética como un saber para la dirección global de la vida. En su lugar, durante largo tiempo ha parecido más urgente el responder a las exigencias normativas derivadas de los contextos inmediatos de acción. En parte debido a ello, la ética moderna se ha planteado más como un estudio de la racionalidad de la acción particular que como un saber integrador de todas las esferas de la vida. De ahí que la ética moderna no tuviera por fin prioritario tanto el orientar la vida globalmente cuanto el proporcionar un criterio para la buena actuación aquí y ahora. Que ambos objetivos no tienen por qué excluirse en principio es una esperanza de la razón filosófica, de la que se ha alimentado siempre la reflexión moral; es cierto, sin embargo que no siempre resulta fácil esquivar las tensiones entre consideraciones generales en torno a la vida feliz, y consideraciones particulares en torno a la justicia. Y, en todo caso, es precisamente ésta la tensión que marca la distancia entre la ética antigua y la moderna, en parte –insisto– debido a la transformación social operada en la modernidad.

³⁰ J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993.

Porque la ética es deudora de su tiempo. En este sentido, las éticas ilustradas, ocupadas sobre todo en cuestiones de fundamentación, se deben también a los ideales de la razón ilustrada, una razón orientada, por una parte, al dominio de la naturaleza y, por otra, al control racional de la sociedad. Así, con vistas a proporcionar un criterio para la buena acción, se desarrollarán los principales sistemas morales modernos, dando lugar a una nueva clasificación de las éticas en *teleológicas* y *deontológicas*³¹. Las diferencias entre ambos modelos éticos son de todos conocidas, y han sido recogidas en la conocida clasificación de Max Weber –no por simple menos acertada– en *éticas de la responsabilidad* y *éticas de la convicción*³², que él ejemplificaba en la figura del “político” –que debe atender más a las consecuencias de los actos que a su inmediata moralidad– y la figura del “santo” –que se rige más bien por el principio *pereat mundum fiat iustitia*–. El conflicto apuntado por Weber, dicho sea de paso, es posiblemente uno de los temas donde la ética deja constancia de su no adecuación al mundo de los hechos, demostrando su tensión interna, mientras se debate entre una orientación mundana o supramundana, política o teológica. A lo largo de la historia este conflicto se ha presentado en claves diferentes: Aristóteles o Platón, Hegel o Kant, Rorty o Lèvinas.

Con todo, los sistemas éticos modernos tienen algo en común, que les distingue sin más de la ética antigua, a saber: el proponer como norma de moralidad a la razón autónoma. Por razón autónoma se entiende aquí una razón utópica o desarraigada, es decir, una razón previamente independizada de la naturaleza y despojada de los hábitos³³, y que, en esa medida, no alcanza a relacionarse de manera inmanente con los contextos de la acción. Entiéndase bien: no se trata tanto de que los siste-

³¹ H. Lenk / G. Ropohl, 10.

³² M. Weber, “Politik als Beruf”, en *Max Weber Gesamtausgabe*, 17, I, W. J. Mommsen / W. Schluchter / J. B. Morgenbrod (eds.), J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1992, 237.

³³ A. M. González, *Moral, Razón y Naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1998, 396.

mas modernos no tomen en cuenta la naturaleza; se trata más bien de que consideran que la misma razón pueda ser práctica al margen de la naturaleza, fundamentalmente porque han perdido de vista el papel mediador de los hábitos, en particular del hábito de los primeros principios prácticos, al que los medievales dieron el nombre de *synderesis*³⁴.

En efecto: si merced a la *sindéresis* resultaba posible conciliar la norma moral con la libertad de la razón, al olvidar este concepto, utilitarismo y deontologismo llegarán a separar las dimensiones intuitivo-natural y discursivo-racional que se encontraban unidas en la concepción clásica y medieval de la facultad racional. Así, aunque luego ha adoptado formas más eclécticas, en un principio el utilitarismo criticó duramente los intuicionismos morales³⁵, para subrayar sobre todo la dimensión discursiva de la razón (la *dianoia* o *ratio* de los griegos y medievales). Ahora bien, al desligar esta dimensión de aquella otra intuitivo-natural, forzó la asimilación de razón práctica a la razón técnica³⁶. Precisamente ahí encontrará la Escuela de Frankfurt ocasión para su “crítica a la razón instrumental”. Por su parte, el deontologismo tendió inicialmente a subrayar la dimensión intuitiva de la razón (el *nous* ó *intelectus*)³⁷, prestando menos atención a la dimensión discursiva mediante la cual resulta posible argumentar las verdades éticas. En parte de esta herencia ha

³⁴ A. M. González, Introducción a *Tomás de Aquino: De Veritate*, 16 y 17. *La sindéresis y la conciencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 61, Pamplona, 1998.

³⁵ I. Berlin, “John Stuart Mill y los fines de la vida”, en *John Stuart Mill sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, 14. J. Stuart Mill, “Utilitarianism”, en *Essays on Ethics, Religion and Society*, ed. J. M. Robson, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1969, 206.

³⁶ En un inicio, digo, porque como es conocido después de su etapa inicial con Bentham y Stuart Mill, el utilitarismo se ha alimentado de la ética intuicionista de Sidgwick y Moore. J. M. Bermúdez, *Eficacia y Justicia*, 19.

³⁷ F. Inciarte, “Naturrecht oder Vernunftethik?”, en *Rechtstheorie. Zeitschrift für Logik, Methodenlehre, Kybernetik und Soziologie des Rechts*, ed. K. Engisch, H. L. A. Hart, H. Kelsen, U. Klug, K. Popper, vol. 18, 3, Duncker / Humblot, Berlin, 1987, 291-300.

vivido la “ética de los valores”³⁸, dejando con ello a la ética en una posición difícil, tan próxima al fanatismo como al relativismo.

Con ello hemos apuntado el dilema fundamental al que se ve abocada la razón moral moderna, como consecuencia de su emancipación de la naturaleza³⁹. En este punto conviene subrayar que, a pesar de sus diferencias evidentes en la práctica, ambos sistemas morales coinciden en su visión constructivista de la moral, porque presentan la norma moral como el *producto* final del proceso –trascendental o empírico– de la razón. Por esto último cabe también referirse a ellas como “éticas racionales”, ya que se proponen fundamentar la norma moral, y así justificar la moralidad de las acciones única y exclusivamente a partir de la razón. Como se ha apuntado más arriba, esta insistencia en la razón, en perjuicio de la naturaleza y de los hábitos, es lo que se encuentra en la base de la transformación moderna de lo moral⁴⁰, y que lleva al aislamiento por Kant del momento normativo entrañado en la conducta: ese momento normativo que Aristóteles descubría en un contexto práctico más amplio.

En efecto, para Aristóteles, el momento normativo se apoyaba, en gran medida, en el *ethos* de la *polis*. La existencia de un entramado de tradiciones y costumbres que se iban demostrando más o menos consistentes con la realidad de la vida humana, constituía, por sí solo, una orientación básica para la conducta individual. La norma moral no era fácilmente discernible de ese

³⁸ “Cuando expresamos con razón un valor, no basta nunca querer derivarlo de notas y propiedades que no pertenecen a la misma esfera de los fenómenos de valor, sino que el valor tiene que estar dado intuitivamente, o reducirse a tal modo de ser dado”. M. Scheler, *Ética. Nuevo Ensayo de Fundamentación de un personalismo ético*. Madrid, 1941, 42.

³⁹ He desarrollado esta idea en mi libro *Naturaleza y Dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996.

⁴⁰ A. M. González, “El estatuto de lo moral: Reflexión histórico crítica”, *Anuario Filosófico*, 1997 (30, 3), 703-721.

entramado⁴¹. Naturalmente, así planteado, este punto de vista no está exento de problemas, y aunque no faltan lugares en la obra de Aristóteles que permiten refutarlo, o, cuando menos, matizarlo, en general parece cierto que una clara instancia crítica de la propia cultura se encuentra ausente de su planteamiento.

La preocupación crítica, por el contrario, se encuentra en la base de la moral ilustrada. En ella se trata de subrayar la autonomía del ser humano, su capacidad de enjuiciar los propios supuestos, entre los que cabe incluir, obviamente, a la naturaleza y a la cultura. En particular en el caso de Kant, la crítica comporta el situar el fundamento de la moral exclusivamente en la razón pura, en una razón autónoma que será ella misma, inmediatamente práctica⁴². Así, en su pensamiento, lo moral pasa a constituir sobre todo un hecho de conciencia: el “hecho del deber” (si bien, en su caso, no debe interpretarse en clave psicologista). Bajo la forma del imperativo categórico, aparece lo moral en estado puro⁴³, desvinculado de toda conexión intrínseca con la felicidad, con la praxis, con la historia⁴⁴.

⁴¹ Ciertamente el panorama cambia con el advenimiento del Imperio, que por diversas razones –desde la modificación de la estructura política hasta la afluencia de gentes procedentes de otras tradiciones culturales y de otras religiones– trajo consigo una crisis de identidad. En un contexto como aquél, la *polis* ya no constituía un marco de referencia estable para el logro de la propia vida, y la ética toma otra dirección: con los estoicos se hace más universal, tomando como punto de referencia, no ya al griego, sino al hombre. Pero, en cualquier caso, el objetivo no se modifica: el logro de la vida. Se entenderá este logro en términos algo distintos, y se procurará con medios asimismo diferentes, pero básicamente el objetivo permanece idéntico.

⁴² A. M. González, *El Faktum de la razón: la solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 1999.

⁴³ E. G. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, en *The Collected Philosophical Papers*, vol. III, Blackwell, Oxford, 1981, 26-42.

⁴⁴ O. Hansmann, *Moralität und Sittlichkeit. Neuzeitliche Teleologie als Vermittlungsansatz und als Chance zur Selbstaufklärung aufgeklärter Pädagogik*, Deutscher Studien Verlag, Weinheim, 1992, 73.

Es aquí precisamente donde incidirá la obra de los autores pertenecientes a la generación de 1790, quienes compartían un mismo propósito: unir el ideal de la libertad autónoma, destacado por el pensamiento moderno, con un concepto de hombre alejado del cientificismo ilustrado y más identificado con el ideal romántico de la plenitud expresiva⁴⁵. Puesto que el ideal de la libertad autónoma había sido magistralmente defendido por Kant, en muchos casos el intento de síntesis tuvo a Kant por punto de referencia. Es el caso de Schleiermacher⁴⁶, y también el de Schelling⁴⁷, pero, sobre todo, es el caso de Hegel⁴⁸, pues, tal y como ha indicado Charles Taylor, lo que distinguía a Hegel de sus contemporáneos románticos no era tanto el deseo de una síntesis como su insistencia en que ésta debía alcanzarse a través de la razón.

Hablando en general, lo que Hegel reprochaba ante todo al planteamiento kantiano es que de manera inevitable abocaba al individuo a un enfrentamiento constante con la sociedad⁴⁹. En contraste, Hegel reconoce en el planteamiento aristotélico de la ética un *plus* de racionalidad implícito en las formas de vida. En consecuencia, el propio Hegel –en sintonía con otros contemporáneos suyos– propone un cierto retorno a Aristóteles: introduciendo el concepto de “eticidad” (*Sittlichkeit*), como distinto al de “moralidad” (*Moralität*), sugiere la subsunción de la moral individual en la sustancia ética del estado, bajo el supuesto de que sólo entonces la libertad adquiere realidad en sentido fuer-

⁴⁵ C. Taylor, *Hegel and modern society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, 1-14.

⁴⁶ M. Moxter, *Güterbegriff und Handlungstheorie. Eine Studie zur Ethik Friedrich Schleiermachers*, Pharos, Kampen, 1992, 4.

⁴⁷ N. Rath, *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Aesthetik um 1800*, Waxmann, Münster, New York, München, Berlin, 1996, 105.

⁴⁸ J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1991, 85.

⁴⁹ F. Kaulbach, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1978, 327.

te⁵⁰. Con ello el estado totalitario adopta una de sus formas más acabadas, abriendo las puertas a una de las utopías políticas de mayor influencia en la historia contemporánea.

Reconociendo la aportación conceptual de Hegel, pero al mismo tiempo procurando evitar sus conclusiones totalitarias, la ética del discurso ha intentado en nuestro siglo una nueva mediación entre la moralidad kantiana y la eticidad hegeliana, por la vía de extender la deliberación de la razón monológica kantiana a un diálogo libre de dominio con los posibles afectados por las consecuencias de nuestros actos. De este modo, la ética dialógica de Apel y Habermas –y, de otro modo, la teoría política de John Rawls– ha querido facilitar un criterio práctico para determinar lo justo en situaciones complejas de conflicto de intereses, constituyéndose en una de las claves de la razón política contemporánea⁵¹. Volveré enseguida sobre esta propuesta, en la que detectamos ya un significativo intento de articular moralidad y eticidad.

Antes, sin embargo, todavía conviene recorrer, siquiera brevemente, la otra dirección fundamental seguida por las éticas ilustradas. Y es que, también en el siglo XIX, aunque siguiendo un itinerario diferente al del idealismo alemán, la ética anglosajona proponía otra utopía social, si bien de distinto signo, pues, al menos en principio, parecía más compatible con la autonomía del individuo. El utilitarismo de Stuart Mill, que había superado los inconvenientes más rudos del primitivo utilitarismo de Bentham⁵², también consideraba la moralidad de la acción individual por referencia al bien de la sociedad⁵³. Sin embargo, en lugar de

⁵⁰ C. Taylor, 51.

⁵¹ P. Dews, "Morality, Ethics and 'postmetaphysical thinking'", en *The Limits of Disenchantment*, Verso, London, New York, 1995.

⁵² I. Berlin, 9-49.

⁵³ Tal bien, sin embargo, no lo encontraba representado directa y necesariamente en el estado, sino que debía ser promovido. Por tanto, la moralidad aparece aquí más bien como una tarea, definida en función de una concepción de la felicidad individual, supuestamente extraída con anterioridad de la experiencia.

proponer la identificación del individuo con la sustancia ética del estado, el utilitarismo va a buscar un criterio de moralidad accesible a las personas individuales mediante un razonamiento similar al propuesto por Kant, salvo en un punto fundamental: mientras que el imperativo categórico kantiano, invitaba a universalizar la máxima de la propia acción para comprobar *apriorísticamente* si podía ser elevada a ley universal, el criterio utilitarista exigía atender a las *consecuencias empíricas* de los actos. De acuerdo con tal criterio, debía llamarse “moral” la acción que promoviera la máxima felicidad para el mayor número de personas⁵⁴, lo cual requería hacer un balance previo de las consecuencias perjudiciales y beneficiosas derivadas de la acción⁵⁵.

Fijándose como criterio moral de la acción individual la promoción del bien universal⁵⁶, el utilitarismo pone expresamente el criterio de la buena acción fuera del agente, no en su propia felicidad, sino en la felicidad de otros⁵⁷. Sin embargo, al dirigir el juicio moral con arreglo a un fin exterior, termina asimilando de manera programática el razonamiento moral y el razonamiento técnico. Este modelo de razonamiento se encuen-

⁵⁴ J. Stuart Mill, “Utilitarianism”, 210, 211, 213.

⁵⁵ “If the principle of utility is good for anything, it must be good for weighing these conflicting utilities against one another, and marking out the region within which one of the other preponderates”. J. Stuart Mill, “Utilitarianism”, 223.

⁵⁶ Al menos en una ocasión, Stuart Mill se refiere a la promoción de la felicidad a toda la naturaleza “sentiente”. “Utilitarianism”, 214. Por aquí puede conectar con las preocupaciones de las éticas ecológicas contemporáneas, uno de los puntos más difíciles de argumentar desde el kantismo. S. König, *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes, Locke, Kant, Alber*, München, 1994.

⁵⁷ “I must again repeat, what the assailants of utilitarianism seldom have the justice to acknowledge, that the happiness which forms the utilitarian standard of what is right in conduct, is not the agent's own happiness, but that of all concerned. As between his own happiness and that of others, utilitarianism requires him to be as strictly impartial as a disinterested and benevolent spectator”. J. Stuart Mill, “Utilitarianism”, 218.

tra también germinalmente en las llamadas éticas teleológicas⁵⁸, de las que el utilitarismo es sólo una de sus formas más primitivas. Reciben este nombre las éticas que se sirven del recurso a los fines para determinar la moralidad de las acciones, bien entendido que fines, en este caso, se corresponde más bien con efectos, y no tanto con “intenciones”.

Ya en la *Grundlegung*, Kant había criticado duramente este tipo de fundamentación moral⁵⁹. Stuart Mill, por su parte, critica la ética kantiana en su célebre ensayo *Utilitarianism*, indicando que la misma fórmula del imperativo categórico no excluye el recurso a las consecuencias⁶⁰. No se trata del único punto de divergencia: el recurso utilitarista a la felicidad, frente a la apelación deontologista a la dignidad; la crítica utilitarista relativa a la falta de motivación subyacente a la ética kantiana frente a la crítica deontologista relativa a la disolución de los absolutos morales en el razonamiento moral utilitarista, son otros puntos fundamentales en la controversia entre éticas teleológicas y éticas deontológicas que ha ocupado a los especialistas de filosofía moral a lo largo de gran parte del siglo XX.

Precisamente esta controversia ha forzado, con el tiempo, un acercamiento recíproco de ambas posiciones en el llamado “utilitarismo de la norma”⁶¹. Según esta postura, es buena la acción que ocurre conforme a una norma moral; y una regla es moral cuando sirve a la felicidad del mayor número de afectados por la acción. Ciertamente, con esta solución de compromiso no se solventan todas las dificultades. En particular no se soluciona el problema señalado por Wittgenstein cuando afirmaba que la sujeción a una norma no viene, a su vez, regulada por otra norma. Se trata también de la objeción principal que la

⁵⁸ G. Gutiérrez, “La V. S. y la ética consecuencialista contemporánea”, en *Comentarios a la Veritatis Splendor*, B.A.C., Madrid, 1994, 233-255.

⁵⁹ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akk, V, BA 15.

⁶⁰ J. Stuart Mill, “Utilitarianism”, 207.

⁶¹ Que se distingue del tradicional “utilitarismo de la acción”. H. Lenk / G. Ropohl, 10-11.

hermenéutica dirige en general contra las éticas normativas, a saber: una ética sólo de normas no resuelve el problema de *cuándo* se debe aplicar cada norma. El “saber usar una norma” es un conocimiento que excede cualquier positivización, y que señala sus límites. De ello se había dado cuenta Platón bastante pronto, cuando en el *Eutidemo* o en el *Político* se refería al arte regio⁶². El “arte regio”, el arte de saber usar las normas, no sería para Aristóteles arte alguno, sino un saber práctico de distinta naturaleza: prudencia.

En la medida en que la aporía de las artes señalada por Platón guarda cierta analogía con el problema señalado por Wittgenstein, relativo a la correcta aplicación de una regla, parece razonable intentar una síntesis de ética moderna y ética antigua por este camino⁶³. La necesidad de una síntesis semejante es patente, si tenemos en cuenta el itinerario de la ética en el siglo XX, en el que, de una manera un tanto inercial, los sistemas morales ilustrados han venido perdurando despojados, eso sí, de la radicalidad de sus posturas primitivas, que encontraban un reflejo aproximado en las ideologías del momento. Así, cuando en el seno de una sociedad cada vez más afectada por el liberalismo económico, llegó a advertirse el imperialismo de una racionalidad instrumental afín al utilitarismo, la réplica marxista consistió precisamente en cuestionar la eticidad de esa racionalidad instrumental⁶⁴. Como decíamos antes, a esa crítica consagró su labor la primera y la segunda generación de la Escuela de Frankfurt.

⁶² A. M. González, “*Depositum gladius non debet restitui furioso: Precepts, synderesis and virtues in Saint Thomas Aquinas*”, *The Thomist*, April 1999, 217-240.

⁶³ H. Krämer, *Integrative Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.

⁶⁴ A esta crítica también hace referencia Charles Taylor, como una de las causas del malestar de la cultura. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, 40 y ss.

3. Reforma y deconstrucción de los sistema morales modernos.

Si es cierto que la aportación de la Escuela de Frankfurt a la teoría sociológica y a la ética en este siglo ha sido decisiva, no es menos cierto que, en sí misma considerada, la ética del discurso elaborada por Apel y Habermas no está absolutamente exenta de problemas, al menos si, como a veces ocurre, se intenta presentar como la última palabra sobre la racionalidad práctica, sugiriendo –como hace Habermas– que el concepto de razón comunicativa hereda y sustituye al concepto de razón práctica⁶⁵. Pues si con ello se quisiera decir, simplemente, que la razón política ha pasado a ser principalmente razón comunicativa, la afirmación referida podría acaso parecer exagerada, pero resultaría todavía comprensible. Ahora bien, si lo que se pretende afirmar es que la razón práctica ha cedido sus derechos absolutamente a la razón comunicativa en todos los ámbitos, entonces la afirmación resulta problemática, y no escapa fácilmente a la petición de principio. Con esta idea en mente, en efecto, la petición de principio surge espontáneamente al hilo de la lectura de un pasaje de *Facticidad y validez*, donde Habermas afirma que “las energías de vínculo que despliega el lenguaje sólo pueden mobilizarse para la coordinación de los planes de acción si los participantes pueden suspender la actitud objetivante propia del espectador y del actor que se orienta directamente a su propio éxito, sustituyéndola por la actitud realizativa de un hablante que busca entenderse con una segunda persona sobre algo en el mundo”⁶⁶.

Ahora bien, ¿en virtud de qué pueden los participantes en un discurso suspender su actitud objetivante de espectadores? Sin duda, tal cosa no es posible merced al mismo discurso. Por el contrario, la posibilidad de suspender dicha actitud constituye un supuesto contrafáctico del discurso. Sin embargo, ¿de qué

⁶⁵ J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, tr. Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998, 71.

⁶⁶ J. Habermas, *Facticidad y validez*, 80.

índole es dicho supuesto, si no es de índole moral? ¿qué es, si no, lo que me hace renunciar a la actitud objetivante cuando entro en diálogo? Seguramente puede decirse que la participación en el diálogo mismo lleva consigo esta renuncia. Pero eso es tanto como decir que el diálogo, y no sólo su resultado, transcurre en términos morales, o, lo que es lo mismo, que la posible universalidad derivada del diálogo presupone el interés por entrar en diálogo, en lo cual ya va implícito el reconocimiento y el interés por los demás. Si este reconocimiento y este interés no se dan, no se da tampoco el diálogo. En efecto: aunque desde un punto de vista práctico el reconocimiento y el interés por los demás se alimentan en el curso mismo del diálogo, desde un punto de vista metafísico las actitudes del reconocimiento y el interés no son consecuencia del diálogo sino supuestos suyos, de carácter estrictamente moral, que nos hablan de una dimensión de la razón práctica que ya no se identifica con la razón comunicativa.

Por lo demás, existe otra objeción importante, igualmente de carácter moral, que torna problemático el aceptar una simple sustitución de la razón práctica por la razón comunicativa. Se trata de que, en un planteamiento así, la conciencia individual fácilmente termina abdicando ante la conciencia colectiva. En efecto: si ha de considerarse normativo en el plano moral simple y llanamente lo que se sigue del discurso, y tenemos presente que los diálogos reales nunca están verdaderamente libres de dominio, podremos intuir que en esas circunstancias la individualidad de la conciencia lleva las de perder: cualquiera puede tener inconvenientes razonables para aceptar como normativo el resultado de un discurso no libre de dominio. Ahora bien: si, en esas circunstancias, no se considera razonable la posibilidad de apelar a otra instancia moral diversa del discurso, el sujeto –ahora convertido en disidente– se encuentra claramente en franca desventaja.

Tal vez por ello, en la misma obra Habermas se ha decidido a completar esta moral “postconvencional” con la apelación al derecho, lo cual, sin embargo plantea con nueva urgencia la

cuestión de la legitimidad del derecho. La solución procedimentalista allí sugerida podría interpretarse como un cambio de signo en la denuncia que hiciera años atrás de la colonización del mundo de la vida por la razón instrumental⁶⁷. De cualquier forma, lo que en el plano político se sigue del planteamiento de la ética del discurso es también una capitulación de los derechos frente a unos hechos que ya no se someten a más instancias normativas que las de la razón procedimental.

Ambos asuntos admiten discusión: no en vano se trata de las dos cuestiones más difíciles que tiene planteada la razón práctica contemporánea. Pero a la vista de estas dificultades, no puede resultarnos extraño que las mismas éticas dialógicas hayan sido objeto de crítica por parte de los kantianos más “ortodoxos”⁶⁸, defensores, digámoslo así, de un “deontologismo tradicional”. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con el planteamiento habermasiano –que hoy por hoy se presenta como la ética de la sociedad democrática–, o con las morales teleológicas –que se presentan como la moral de la sociedad tecnológica– las oportunidades que un “deontologismo tradicional” tiene de abrirse paso en sociedad tecnológica son bastante reducidas.

El que la ética del discurso se presente a sí misma como la ética de la sociedad democrática se entiende bien si comprendemos que en la raíz del debate político contemporáneo se encuentra la cuestión del pluralismo y, por tanto, la idea de una pluralidad de formas de vida, que en principio podrían remitir a distintos *ethos* comunitarios, es decir, a distintas “éticas” –entendidas como distintas “concepciones de la vida buena”–. Ahora bien, es precisamente la emergencia de ese espacio de eticidad lo que no se garantizaba tan bien en el planteamiento kantiano, y lo que, por el contrario, parece salvarse mejor en el

⁶⁷ P. Dews, “Morality, Ethics and ‘Postmetaphysical Thinking’”, 203-204.

⁶⁸ H. Ebeling, *Der multikulturelle Traum. Von der Subversion des Rechts und der Moral*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 1994. G. Prauss, *Kant: über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

planteamiento de Habermas, sin renunciar por ello a la universalidad –por mínima que ésta sea– característica de lo moral.

Por otra parte, el que las éticas teleológicas se presenten a sí mismas como las éticas de la sociedad tecnológica resulta asimismo comprensible, porque es precisamente en esta sociedad donde el razonamiento técnico, que guarda cierta analogía con el razonamiento propio de las éticas teleológicas, ha llegado a convertirse en el modelo de razonamiento “práctico” más familiar. Esto es lo que explica también el que no resulte nada fácil argumentar la existencia de una racionalidad práctica no puramente medial, es decir, la existencia de imperativos morales absolutos tal y como hace el deontologismo.

En última instancia, las dificultades del deontologismo para hacerse un hueco en esta sociedad ya quedaron señaladas por Max Weber en su célebre contraposición entre la ética del santo y la ética del político (o del tecnócrata): mientras que el santo atiende a los imperativos absolutos de su conciencia, el político y el tecnócrata se ven obligados a atender, prioritariamente, a las consecuencias de sus decisiones. Uno se sale del mundo, sacrificando la racionalidad a una ética cuasi-mística; el otro permanece en el mundo asimilando el razonamiento práctico a un razonamiento pragmático más propio de la política y la técnica.

En este sentido, también cabría decir que en la actualidad nos hallamos todavía inmersos en la alternativa representada paradigmáticamente por Wittgenstein en sus dos etapas. De acuerdo con la filosofía del *Tractatus*, en efecto, la ética se ocuparía de algo que trasciende lo empírico, lo fáctico⁶⁹. En esa medida, su lugar propio es el silencio, pues según la teoría especular del lenguaje ahí presupuesta, el lenguaje sólo pinta el mundo de los hechos. Ahora bien, si la razón se limita a ser razón lingüística, y el lenguaje se limita a ser espejo del mundo de los hechos, no

⁶⁹ L. Wittgenstein, “Vortrag über Ethik”, hrsg. Joachim Schulte, Surhkamp, Frankfurt am Main, 1989.

puede decirse ya que la ética sea racional: en todo caso es mística⁷⁰.

Cuando en su segunda etapa desarrolle Wittgenstein una teoría pragmática del lenguaje, según la cual la ética viene a ser un juego lingüístico entre otros, perderá de vista lo místico, y abrirá las puertas al relativismo pragmatista que hoy encuentra su expresión más acabada en el pensamiento de Rorty⁷¹. En efecto: cuando reconocemos las condiciones de posibilidad del lenguaje en las prácticas y estilos de vida imperantes en una determinada sociedad, y nada hay, fuera de estas prácticas, que esté en la base de la racionalidad de nuestro discurso, privamos al deber moral del último asiento racional que le quedaba después de que Kant lo hubiera situado en el terreno de la razón pura. Con el segundo Wittgenstein no se trata ya de reiterar la distancia entre los hechos y los deberes o valores, sino de diluir la diferencia existente entre el mundo de los deberes y el de los hechos. Manteniendo que el discurso ético es un juego lingüístico entre otros, se pierde de vista el referente absoluto implícito en la primera etapa.

Mística o pragmática. Una disyuntiva radical a la que, sin embargo, subyace algo en común: la previa anulación de la ética como saber razonable y comunicable⁷². De este modo, la modernidad se cerraría con la disolución de la ética: en metaética, en pragmática, en mística, en estética. La alternativa representada por la ética del discurso no deja de ser una alternativa pobre, de la que se han señalado ya algunos inconvenientes.

⁷⁰ R. Spaemann, "Mística e Ilustración", *Concilium*, 1973 (85), 252-266.

⁷¹ Así concluye Rorty: "Si las exigencias de una moralidad son las exigencias de un lenguaje, y si los lenguajes son contingencias históricas, y no intentos de captar la verdadera configuración del mundo o del yo, entonces, el 'defender resultantemente las convicciones morales propias' es cosa de identificarse con una contingencia así". R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991, 79.

⁷² L. Wittgenstein, "Vortrag über Ethik", 13 y 19.

En todo caso, lo que Wittgenstein representa con su obra –a saber: la desaparición de la racionalidad práctica– es algo de lo que hemos sido colectivamente conscientes a partir de la publicación en 1970 por Manfred Riedel de dos volúmenes de artículos bajo el título *La rehabilitación de la filosofía práctica*⁷³. En aquella obra se reunían las colaboraciones de autores procedentes de diversas tradiciones. La preocupación compartida por todos estos autores resultaba de comprobar –tal vez con cierto retraso– los callejones sin salida a los que, en el plano práctico, nos había conducido el giro lingüístico. Entre tanto, la academia había comenzado también a hacerse cargo de la magnitud de la crítica de Nietzsche a la moral ilustrada, a la que ha seguido tiempo después la deconstrucción de la moral, su evaporación en otros ámbitos de la vida: en particular, su disolución en estética⁷⁴.

Efectivamente, la crítica de Nietzsche a la moral ilustrada, que es, en lo esencial, una crítica moral, ha puesto de relieve la fragilidad de los fundamentos ilustrados, sin los cuales –dicho sea de paso–, tampoco habría sido posible la “inversión de valores” operada por el mismo Nietzsche. Ya anteriormente, Schopenhauer había criticado a Kant porque, tras haber renunciado a la felicidad en un intento de consagrar la ética del desinterés, no pudo menos que volver a ella al final⁷⁵. A este primer embate contra la ética ilustrada, hay que añadir ahora la lúcida rebeldía de Nietzsche ante la falta de vitalidad de una ética que tiene, por todo horizonte, los límites que se auto-impone el mismo agente

⁷³ M. Riedel, (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg, 1974.

⁷⁴ “Tan pronto como negamos la verdad absoluta, tenemos que rechazar todo imperativo absoluto y referirnos a los juicios estéticos”. F. Nietzsche, *Tratados Filosóficos*, Ovejero y Mauri, XII, 126. Agradezco la referencia a la Dra. Mónica González Sáez.

⁷⁵ A. Schopenhauer, “Sobre el fundamento de la moral”, en *Los dos problemas fundamentales de la moral*, 123, 124. Siglo XXI, Madrid, 1993, 151-152.

moral⁷⁶: una ética que no pasa de moralina, porque cercena la vitalidad natural del hombre⁷⁷. De este modo, fue Nietzsche uno de los primeros en advertir, el enfrentamiento entre moral y vida, consecuencia del previo aislamiento de “lo moral”, tal y como se presentaba, paradigmáticamente, en la filosofía moral kantiana. De ella deploraba, además, su afán de universalidad, que veía en contradicción con la creatividad vital del individuo⁷⁸. Se trata de una crítica a la moral ilustrada que, hasta cierto punto, podemos encontrar también en el pensamiento de Kierkegaard, cuya obra se encuentra asimismo en la base de la contemporánea ética de situación⁷⁹: mientras que la moral ilustrada se nos presenta en una clave universal, comprobamos que la existencia, la vida humana es siempre particular, individual, irrepitible.

Sin embargo, mientras que Kierkegaard intentó solucionar el conflicto proponiendo el salto del estadio ético al religioso, y en todo caso dejando atrás el estadio estético, con su réplica Nietzsche quiso desarrollar otro programa que tenía por lema la reducción de la moral a estética. Y, en todo caso, su respuesta no

⁷⁶ “El sometimiento a las leyes de la moral puede deberse al instinto de esclavitud, a la vanidad, al egoísmo, a la resignación, al fanatismo o a la irreflexión. Puede tratarse de un acto de desesperación o de un sometimiento a la autoridad de un soberano. En sí, no tiene nada de moral”. F. Nietzsche, *Morgenrothe*, en la *Kritische Gesamtausgabe*, VI/1, § 97, 87; *Kritische Studien Ausgabe*, 3, § 97, 89.

⁷⁷ L. Polo, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos, Madrid, 1996.

⁷⁸ “¿De modo que admiras el imperativo categórico que hay dentro de ti, la ‘solidez’ de ese juicio tuyo que llamas moral, ese convencimiento ‘absoluto’ de que en esa cuestión todos deben juzgar lo mismo que tú? ¡Admira más bien aquí tu egoísmo, el carácter ciego, mezquino y nada exigente de tu egoísmo! Ya que considerar que el juicio propio es una ley universal constituye una forma de egoísmo: un egoísmo ciego, mezquino y nada exigente, pues revela que aún no te has descubierto a tí mismo, que todavía no te has creado un ideal propio: que no podría ser nunca el ideal de otro, ¡y no digamos ya el ideal de todos los demás!”. F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, en la *Kritische Gesamtausgabe*, VI/2, § 335, 242; *Kritische Studien Ausgabe*, 3, § 335, 562.

⁷⁹ J. Fletcher, *Ética de situación. La nueva moral*, Ariel, Barcelona, 1970.

fue en la línea de encontrar lo universal en lo particular, y devolver la moral a la vida, sino en la línea de exasperar el enfrentamiento entre ambas dimensiones –vida y moral–, y apostar finalmente por una vida comprendida en términos extramorales. De esta forma, Nietzsche sigue interpretando la vida en términos puramente fácticos, y sigue situando la moral, a su vez, en el plano de la conciencia⁸⁰. Esto se refleja en lo que él llamó en alguna ocasión su principio capital: “no existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos”⁸¹.

Si la influencia de Nietzsche en la filosofía contemporánea no ofrece lugar a dudas, es cierto también que su pensamiento no encontró eco inmediatamente. Desde luego no lo encontró en los sistemas morales de la época. La ética de Max Scheler, que trabajaba sobre los mismos supuestos filosóficos –básicamente la abstracción de la realidad en hechos y valores–, pasó por alto la potencia subversiva de la crítica nietzscheana, para conectar directamente con la ética kantiana, proponiendo una variante material de la ética *a priori*⁸², que, a pesar de su popularidad, presenta muchos puntos débiles en el plano de la fundamentación. Por ello puede decirse que, durante largo tiempo, la única respuesta significativa a la protesta de Nietzsche ha sido el silencio de Heidegger sobre la ética.

En efecto: sin decir una palabra expresamente sobre estos temas, no deja de haber en el pensamiento de Heidegger intuiciones valiosas que han inspirado desarrollos posteriores de la ética filosófica. Por de pronto, la misma idea de la temporalidad,

⁸⁰ “Cuando el hombre ya no se considere malo, dejará de serlo”. F. Nietzsche, *Morgenrothe*, KGW, V/1, § 148, 138; KSA, 3, § 148, 140.

⁸¹ F. Nietzsche, *Jenseits vom Gut und Böse*, KGW, IV/2, § 108, 92; KSA, 5, § 108, 92. “Como es sabido, exijo al filósofo que se sitúe más allá del bien y del mal, que ponga por debajo de sí la ilusión del juicio moral. Esa exigencia deriva de una intuición que yo he sido el primero en formular: la de que no hay hechos morales”. *Götzendämmerung*, KGW, VI/3, § I, 92; KSA, 6, § I, 98.

⁸² M. Santos, “Éticas formales y éticas materiales”, *En defensa de la razón. Estudios de ética*, Eunsa, Pamplona, 1999.

como la esencia misma del ser humano; de otra parte, la idea del “dejar ser” y su teoría del cuidado⁸³. Se trata de dos intuiciones a las que Heidegger dio una elaboración metafísica y que, sin embargo tienen fundamentalmente una importancia práctica. Lo primero porque la ética es un saber para la vida y la vida humana transcurre en el tiempo; la segunda porque descubre una dimensión de la vida que la razón moderna, sobre todo una razón dominadora, había oscurecido: el dejar ser a la realidad⁸⁴. Con ello nos pone en condiciones de redescubrir el genuino sentido de la praxis no ya como producción –lo cual sería más bien técnica– sino como *trato*.

El “dejar ser al ser” que nos descubre las dimensiones de un trato cuidadoso con la realidad, puede verse como la clave de las éticas ecológicas contemporáneas. Pero sobre todo ha de verse como la condición práctica que nos pone en condiciones de descubrir, al mismo tiempo, la presencia de lo absoluto. Y de hecho esta es la conclusión que, partiendo de Heidegger, extraerá un pensador ético como Lèvinas.

Si hubiera que caracterizar el pensamiento ético de Lèvinas, probablemente tendríamos que situarlo entre los autores que antes he calificado de “místicos”. Deudor de Heidegger y de la fenomenología, Lèvinas ensaya caminos nuevos para devolver la percepción ética a un mundo colonizado por la racionalidad instrumental. Una percepción ética a la que él concede el papel de primer principio. Sin embargo, en términos de racionalidad su propuesta resulta insuficiente. Es significativo, en este sentido, que él reconozca en la guerra –y con ella la política–, no sólo la más grande de las pruebas que ha de soportar la moral⁸⁵ sino

⁸³ G. Prauss, *Erkennen und Handeln in Heideggers 'Sein und Zeit'*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München, 1977.

⁸⁴ C. Taylor, *Hegel and modern society*, 167, nota.

⁸⁵ “La guerra no se sitúa solamente como la más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria. El arte de prever y ganar por todos los medios la guerra –la política– se impone, en virtud de ello, como el ejercicio mismo de la razón. La política se opone a la moral, como la filosofía a la ingenuidad”. E. Lèvinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, 47.

también la versión más depurada de la racionalidad, a la que la moral se opone únicamente remitiéndose a la escatología⁸⁶.

En el otro extremo del espectro ético contemporáneo, deudor también de Heidegger, pero más próximo a la tradición analítica, se encuentra Richard Rorty, al que ya me he referido más arriba, como exponente del relativismo pragmatista contemporáneo: en el fondo, una forma de nihilismo que, para diferenciarlo del “nihilismo heróico” de Nietzsche, bien puede describirse, siguiendo a Spaemann, como “nihilismo banal”⁸⁷, precisamente porque es un nihilismo instalado en el término medio, un nihilismo que vive a costa de no proponerse nada en exceso, un nihilismo que se alimenta de la contingencia. Las claves de este nihilismo son expuestas con toda claridad por el mismo Rorty en el título de su libro *Contingencia, ironía y solidaridad* –su libro más “ético”, si podemos llamarlo así⁸⁸. En esa obra, Rorty propone una síntesis entre los autores que él califica de “ironistas” –básicamente aquellos que han propuesto alguna forma de vida alternativa a la vigente en su entorno, haciendo gala así de autonomía–, y los autores “solidarios”, preocupados más bien por la cohesión y el bien social⁸⁹. La clave expresa de

⁸⁶ E. Lèvinas, *Totalidad e infinito*, 47.

⁸⁷ La expresión es de Spaemann. Pero la idea se encuentra expresada muy bien en las siguientes palabras de Taylor: “La gente ya no tiene la sensación de contar con un fin más elevado, con algo por lo que vale la pena morir. Alexis de Tocqueville hablaba a veces de este modo en el pasado siglo, refiriéndose a los ‘petits et vulgaires plaisirs’ que la gente tiende a buscar en épocas democráticas. Dicho de otro modo, sufrimos de falta de pasión. Kierkegaard vio la ‘época presente’ en esos términos. Y los ‘últimos hombres’ de Nietzsche son el nadir final de este declive, no les quedan más aspiraciones en la vida que las de un ‘lastimoso bienestar’”. C. Taylor, *La ética de la autenticidad*, 39. A. M. González, “Expertos en sobrevivir. Binx, Bascombe y otros”, en *Expertos en sobrevivir. Ensayos ético-políticos*, Eunsa, Pamplona, 1999.

⁸⁸ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.

⁸⁹ Desde un punto de vista práctico, Rorty propone una utopía, cuyo ciudadano ideal sería el ironista-liberal. Llama “liberales”, con Judith Shklar, a aquellas personas que piensan que los actos de crueldad son lo peor que se puede hacer (17). Por su parte, la actitud irónica es una actitud intelectual, diversa

la síntesis sería, precisamente, la contingencia, si bien su propuesta se apoya sobre un dogma irónicamente asumido: la tajante separación de lo privado y lo público, tal y como se da en las sociedades occidentales modernas. De este modo, Rorty prescinde del absoluto metafísico de Lèvinas, al precio de otorgar carácter absoluto a una contingencia histórica. Lo hace conscientemente. Y por eso su pensamiento es radicalmente irónico: lo que le importa es salvaguardar un cierto tipo de autonomía.

Rorty o Lèvinas. La alternativa, sin embargo, se deja algo en el tintero, pues no permite advertir la raíz filosófica común a ambos pensadores: el olvido de la racionalidad práctica. En este sentido tal vez podría ofrecer más esperanzas una tercera vía que, a través de la corriente hermenéutica, conecta igualmente con Heidegger y, más allá, con Aristóteles.

enteramente del sentido común y de la metafísica. Los que la cultivan, los irónicos, son personas que reúnen tres condiciones: "1. tiene dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que han conocido; 2. advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas; 3. en la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de la realidad que los otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma. Los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo" (92). El empeño de Rorty, a lo largo de estas páginas es mostrar que la ironía –como forma de autorrealización individual– no es incompatible con el liberalismo como forma de convivencia. Admite que en el plano teórico ambas pretensiones son inconmensurables. Sin embargo, él no juzga necesario apelar a ninguna filosofía abarcante empeñada en justificar en el orden teórico la identidad entre ser justo y autorrealizarse. Teorías como esa –Rorty lo reconoce– presuponen la apelación a algo así como una naturaleza común. Y, según dice, tenemos razones culturales para oponernos a eso, para esquivar toda cuestión planteada en términos de "la naturaleza del hombre" y, en cambio, limitarnos a preguntas del tipo: qué significa vivir en una sociedad rica y democrática de finales del siglo XX (15). Lo que a su juicio importa no es la verdad, sino la libertad.

4. La rehabilitación de la ética de la virtud.

Probablemente cuando en los años ochenta lanzaba al ruedo la pregunta “¿Nietzsche o Aristóteles?”⁹⁰. MacIntyre no esperaba la reacción que luego hemos presenciado. Aunque indudablemente el terreno ya había sido en parte preparado desde algunos años antes por otros autores⁹¹, la avalancha de estudios sobre la virtud se ha multiplicado llamativamente en los últimos años a raíz, precisamente, de la publicación de *After Virtue* por MacIntyre. De todos modos, más allá de impulsar ese renacimiento de la virtud en un panorama ético hasta el momento dominado por la controversia deontologismo-utilitarismo, al plantear de ese modo la cuestión, MacIntyre estaba tomando en serio la crítica de Nietzsche a la Ilustración, y dando implícitamente por agotada la etapa de las éticas ilustradas. Posteriormente, MacIntyre ha procurado hacer más explícita su crítica a la “Enciclopedia”, planteando no ya la alternativa entre Nietzsche y Aristóteles sino la alternativa entre Nietzsche y la tradición que arranca de Tomás de Aquino⁹².

De este modo, MacIntyre se suma parcialmente a la deconstrucción de las éticas ilustradas. Con todo, la suya no es una postura simplemente deconstruccionista, pues en lugar de proponer la disolución de la moral en estética o pragmatismo, opta por sumarse a la tradición y recuperar conceptos morales premodernos que habían caído en el olvido en el curso de la modernidad. En buena parte por su causa, conceptos tales como “tradición”, “comunidad”, y el mismo concepto de “virtud”,

⁹⁰ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Madrid, 1987.

⁹¹ M. Mauri, *Les virtus en el pensament contemporari*, Ed. del Drac, Barcelona, 1992. En el capítulo 1 examina el concepto de virtud, entre otros, de los siguientes autores Von Wright (1963), Ph. Foot (1978), J. D. Wallace (1978): todos ellos venían hablando de la virtud antes de la publicación por MacIntyre de *After Virtue*.

⁹² A. MacIntyre, *Tres versiones rivales de la ética: enciclopedia, genealogía y tradición*, Rialp, Madrid, 1992.

han irrumpido con fuerza en el discurso ético contemporáneo, contribuyendo poderosamente a plantear la ética en los términos característicos del pensamiento clásico, es decir, como una doctrina de la vida buena y no, simplemente, como una teoría de la justicia. De este modo, MacIntyre se ha convertido en uno de los protagonistas del debate que enfrenta a liberales y comunitaristas.

Naturalmente, la propuesta de MacIntyre, centrada en la revitalización de las tradiciones y de las comunidades básicas, se enfrenta a varias objeciones. La primera y más obvia se refiere a su realismo: ¿podemos pensar realmente en una revitalización semejante? Lo cierto es que el propio MacIntyre no manifiesta mucho interés sobre este punto, amparándose en que toda filosofía práctica tiene algo de utopía. De todas formas, si asumimos que la filosofía práctica debe hacerse cargo mínimamente de las condiciones reales en las que se desarrolla la vida, la objeción queda abierta, a menos que entremos en una discusión de carácter epistemológico acerca del alcance y las aspiraciones de la filosofía práctica. En caso contrario, es pertinente la crítica de Habermas a MacIntyre, una crítica que en este punto guarda analogías con la que el mismo Habermas dirige a Rawls: en los dos casos nos hallamos ante planteamientos que naufragan a la hora de su puesta en práctica. Sin embargo, en el caso concreto de MacIntyre –siempre según Habermas– esta dificultad se ve agravada por el hecho de que la puesta en práctica de un comunitarismo de corte aristotélico supondría una renuncia al concepto kantiano de moralidad, renuncia que iría acompañada de cierto retroceso en logros políticos⁹³.

Precisamente en esta última objeción se demuestra que lo que está en juego una vez más es la misma distinción entre eticidad y

⁹³ “El permanente mérito de Hegel consiste en haber hecho valer contra Kant esta visión realista de las cosas. Pero por oposición al nearistolismo de nuestros días, Hegel presupone en esa crítica a Kant que la comprensión moderna del mundo ya no puede caer por detrás de un concepto kantiano de moralidad, cualquiera que sea la formulación que se dé a éste, a no ser a costa de regresiones políticas”. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, 85.

moralidad, o, si se quiere, entre ética y moral. Pues mientras que la ética procura responder a las cuestiones relativas a la vida buena, que siempre se refieren a contextos y tradiciones particulares, la moral procura responder a la cuestión “¿qué debo hacer?” en términos universales, válidos para todo hombre con independencia de su comunidad de origen. Si no interpreto mal a Habermas, a las preguntas morales deberíamos en gran medida los progresos políticos y jurídicos de la modernidad, entre los que se cuentan por ejemplo, las mismas declaraciones de derechos humanos. Pues bien: es precisamente este tipo de progresos los que no encuentran aval suficiente en un planteamiento particularista como el que, al menos en principio, parece defender el comunitarismo, con su apelación a las tradiciones autóctonas, a las comunidades pequeñas, etc.

Otro punto en el que suelen concentrarse las críticas a la ética de la virtud acentúa la circunstancia de que dicha ética no está en condiciones de responder a las exigencias normativas de las sociedades complejas⁹⁴. No falta parte de verdad en esta observación. Pero también en este caso conviene recordar que, después de Nietzsche, y por otros motivos ya apuntados, tampoco es sin más plausible una ética sólo de normas. Las normas requieren un saber usarlas que sólo proporciona la prudencia, y la prudencia no existe sin virtud moral. Desde este punto de vista, me parece, la principal virtualidad encerrada en la actual rehabilitación de la ética de la virtud reside, más bien, en la posibilidad de enriquecer nuestra idea de la racionalidad práctica, para así estar en mejores condiciones de afrontar los retos específicos de la ética contemporánea⁹⁵.

⁹⁴ H. Lenk / G. Ropohl, 13. M. Rhonheimer, *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, Akademie Verlag, Berlin, 1994.

⁹⁵ Algunos autores han querido señalar que la ética de la virtud resulta popular entre los filósofos no sólo porque proporcione un modo natural de entender la vida moral, sino también porque conecta de un modo interesante, con ideas feministas. J. Rachels, *Ethical Theory*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford University Press, 1998, 31-32.

Así las cosas, el panorama ético de nuestro tiempo sigue testimoniando la escisión referida entre ética y moral que, en los últimos años, se concreta especialmente en estas dos cuestiones: la dialéctica particularismo-universalismo, representada en el debate que enfrenta a comunitaristas y liberales, y la dialéctica virtudes-normas, que constituye a su vez un elemento central en el debate anterior, por cuanto la virtud aparece ligada la mayor parte de las veces a contextos históricos concretos, mientras que las normas se presentan con pretensión de validez universal.

En cualquier caso, sobre la base de esta escisión, dos géneros de cuestiones distintas reclaman nuestro interés: por una parte las cuestiones relativas a la vida buena, normalmente prioritarias en el discurso comunitarista, y, por otra, las cuestiones relativas a la justicia política, que constituyen el centro de atención del discurso liberal. Mientras que las primeras suelen abordarse desde una razón sustantiva, que en ocasiones se debe demasiado a la realidad histórica concreta, las segundas suelen abordarse actualmente desde una razón formal de tipo procedimental, que, como hemos apuntado, se presenta a sí misma como sustituta de la razón práctica.

En estas condiciones se comprende la dificultad de abordar la cuestión académica de la definición del objeto de la filosofía moral. Hubo un tiempo en que la contemporánea distinción entre moralidad y eticidad no desempeñaba un papel relevante en la filosofía moral. Pero después de Kant la situación es algo distinta. Lo moral se emancipa de la ética, la norma de su contexto, y surgen los sistemas morales modernos, que son sistemas racionales de normas, que obtienen su universalidad de la pura formalidad de la razón. Pero precisamente porque la vida no se reduce a la formalidad de la razón, tales sistemas tienden a generar una reacción dialéctica más centrada en las condiciones concretas de la *praxis* humana. Podríamos abundar más en esta dialéctica, por sí sola significativa de que en el fondo no hemos trascendido todavía la dialéctica razón-historia, o también la dialéctica individuo-comunidad.

Intentar trascender esa dialéctica , en unos términos diversos a los de Hegel, más respetuosos con la contingencia de la vida, es el reto al que se enfrenta la ética contemporánea. Para ello puede ser interesante recordar por qué caminos se introdujo en nuestra reflexión ética aquella diferencia de la que venimos hablando: la diferencia entre ética y moral. No para volver al pasado, sino para recuperar perspectivas y examinar críticamente su vigencia en nuestro contexto.

Ana Marta González
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España
agonzalez@unav.es

