

Pero aquí debería mencionar también una propuesta que hace poco hizo Bernard Williams en su libro *Ethics and the Limits of Philosophy* [*La ética y los límites de la filosofía*] (p. 1 ss.). Williams entiende la palabra "moral" aproximadamente como yo y distingue lo "ético" como algo más abarcador. Con ello se refiere a una formulación de Platón, según la cual en las investigaciones socráticas se trata de la pregunta: ¿cómo hay que vivir? (*pos bioteon*). Este "hay que" es manifiestamente una variante gramatical del "deber" [*soll*] (¿Cómo debemos vivir?), y a Williams le parece plausible, con razón, entender esta pregunta no sólo en sentido moral. Si alguien pregunta en una situación concreta: "¿qué debo hacer ahora?", se le preguntará a su vez: "¿qué quieres decir con tu pregunta? ¿Cuál es su punto de referencia? ¿Es acaso aquello que es bueno o malo en y por sí —lo que es moralmente correcto o incorrecto—, o preguntas qué es lo mejor para ti, y tu pregunta se refiere a tu bienestar?" En el último caso es, por tanto, relativa, aunque de una manera especial. La pregunta "¿cómo debo vivir?" puede entenderse en uno u otro sentido. ¿Quiere decir esto que, como lo dice manifiestamente Williams, la pregunta tiene en y por sí un sentido que abarca ambas interpretaciones? Pero, ¿qué punto de referencia tendría entonces el deber?

Es verdad que formulamos la pregunta muchas veces de manera indeterminada, pero por eso no tiene un sentido más abarcador, sino que es únicamente imprecisa. Un deber que no es entendido de una u otra manera, que no tiene punto de referencia determinado alguno, no tiene ningún sentido, al menos ningún sentido determinado. Aquí resulta entonces siempre oportuna la pregunta "¿qué quieres decir con tu pregunta?" Es sin duda pensable (y yo sostendré tal opinión) que ambas preguntas, la que tiene como punto de referencia lo moral, y la que tiene como punto de referencia el propio bienestar, están conectadas, pero el sentido inmediato de las palabras es ante todo diverso. En virtud de ello se puede, si se quiere, definir lo ético como algo diferente de lo moral, pero no se lo puede definir frente a lo moral como algo más abarcador; tal pregunta no existe. Es posible, en cambio, definir como ética la pregunta: "¿cómo hay que vivir?", si la pregunta *no* se entiende como moral, sino como relativa a la prudencia, al propio bienestar. Esto se adecua bien a la pregunta "ética" de

los filósofos antiguos, que se refería a los fines más elevados de la vida humana (Cicerón llamó a su libro correspondiente *De Finibus*, "Acerca de los fines"), es decir, a la pregunta por el bienestar, por la felicidad (Aristóteles: *eudaimonia*).

Otra estipulación terminológica posible de la palabra "ética" es aquella en la que, en contraste con la moral, se la entiende como la reflexión filosófica acerca de la moral. En el título de estas Lecciones he entendido la palabra en este sentido, y en este sentido la voy a emplear en ellas.

Una vez que tenemos ahora un criterio de reconocimiento para los juicios morales, es decir, que tenemos una moral, puedo pasar a la cuestión de cómo hay que *entender* estos juicios. Qué quiere decir hacer esta pregunta es algo que ahora está predeterminado por aquello que se ha obtenido con la pregunta precedente acerca del criterio de reconocimiento. Pues ciertamente me pude referir a una comprensión previa del empleo absoluto de "tiene que", "debe", "no puede", así como del empleo absoluto de "bueno" y "malo", pero resultó igualmente claro que no es evidente qué quieren decir estas palabras en esos usos. Algo semejante ocurre con todas las palabras filosóficamente importantes. Wittgenstein ha señalado el enunciado de san Agustín: "¿Qué es el tiempo? Si nadie me pregunta, lo sé. Si me lo preguntan, no lo sé". Es decir: entendemos tales expresiones, pero no podemos explicarlas sin más. ¿Como podríamos —así reza entonces la pregunta— explicar estos dos usos absolutos (de "tiene que", etc., de "bueno", etc.)? Cuando hayamos logrado esto habremos explicado lo que tenemos que entender por "un juicio moral" o "una moral".

Aclararé, en primer lugar, el empleo incondicionado de "tiene que" ("no puede", "debe"). Para ello tenemos que poner este "tiene que" en relación con los otros usos de dicho grupo de palabras y diferenciarlo de ellos. La manera particular de empleo absoluto nos remitirá entonces por sí misma al análisis del uso absoluto del grupo de palabras "bueno" y "malo".

La clarificación del "tiene que" o "debe" contenida en los juicios morales se identifica con la clarificación del peculiar carácter obligatorio de las normas morales. Siempre se ha observado que la moral tiene que ver con obligaciones peculiares, de alguna manera absolutas, pero en la tradición filosófica encontramos poca cosa y en la ética contemporánea prácti-

camente nada acerca de en qué consiste este carácter obligatorio. Es llamativa esta reserva de la reflexión filosófica frente al carácter obligatorio al que nos referimos en el ámbito de lo moral, pues, ¿cómo se quiere tematizar algo en la moral si no se sabe qué es lo moral en ella, y cuando al menos una parte suya está contenida patentemente en el carácter obligatorio que se expresa en el "tiene que"? Kant es casi el único que intentó dar una respuesta al sentido del deber moral, aunque yo la considero completamente falsa; volveré luego a esta cuestión.

¿Qué es lo primero que, de manera completamente general, se puede decir acerca de la comprensión del "tiene que", entendido prácticamente, sea en sentido relativo o no? En primer lugar podemos constatar que toda proposición concreta de este género que se refiere a una situación determinada (por ejemplo "tienes que mantener esta promesa", "si quieres alcanzar el tren, tienes que irte ahora"), remite siempre a una proposición universal del tipo "tiene que" ("se tiene que mantener una promesa", "si se quiere alcanzar el tren desde aquí, se tiene que partir 10 minutos antes"). De esta forma se diferencian proposiciones del tipo "tiene que" y "debe" de los meros imperativos como "vete ahora". Ambas son exhortaciones a la acción. Pero la réplica del destinatario: "¿por qué?", no puede ser respondida, en el caso de un imperativo gramatical, con una proposición del tipo "tiene que" o "debe" universal, ni tampoco con una remisión a otra cosa, que puede ser un motivo para quien actúa, por ejemplo, "porque si no, te disparo" o sencillamente "me gustaría". (Lo que Kant, por el contrario, llamaba imperativo no eran en absoluto imperativos gramaticales, sino ya proposiciones de deber, y además de un tipo particular.)

¿Puede entonces decirse que todas estas proposiciones universales del tipo "tiene que" o "debe" expresan reglas o normas, como ocurre con los ejemplos que acabamos de dar? Esto no sería enteramente cierto, en particular en el ámbito moral. Yo le digo a alguien, por ejemplo: "así no puedes comportarte". El replica: "¿por qué no?" La respuesta podría ser: "porque eso no sería amable", y bien puede ocurrir que uno pueda decir solamente eso y no pueda proporcionar ninguna regla. La respuesta: "porque eso no sería amable", remite a una manera de

ser o a una cualidad del carácter (no ser amable): "así no se debe o bien se debe ser", en lugar de: "así debe obrarse". En el uso lingüístico tradicional, que nos suena anticuado, estas maneras de ser moralmente debidas o indebidas se llaman virtudes; su contrario, vicios. Veremos más adelante que hay efectivamente maneras de ser —disposiciones para el obrar—, para las cuales no se pueden proporcionar reglas de acción determinadas. También las maneras debidas de ser remiten ciertamente a acciones; pero puede seguir teniendo sentido nombrarlas sin que se puedan indicar las correspondientes acciones, y esto quiere decir, las reglas. Por el momento voy a prescindir, sin embargo, de esta posibilidad y me limitaré a las reglas. La totalidad de la consideración que sigue tendrá, a ese respecto, un carácter limitado, y será ampliada en un momento posterior de estas Lecciones (véase la Lección 11).

Con una regla o norma se caracteriza siempre una manera de obrar como debida (relativa o absolutamente). Se diferencian las reglas prácticas o leyes (las leyes se pueden entender como reglas sin excepciones) de las reglas teóricas, exactamente como lo hemos visto en las proposiciones correspondientes de *tiene que*, etc. Las reglas o leyes teóricas (por ejemplo, "hay una ley según la cual el vaso tiene que caer si lo sueltas") se construyen sobre regularidades observadas; por el contrario, en el caso de las reglas prácticas decimos que hay que seguir la regla; en la medida en que uno no lo hace, uno puede ser *criticado* en referencia a ella.<sup>1</sup> Sólo para las reglas prácticas tiene sentido definir las como normas. Con frecuencia se define la palabra "norma" de manera más estrecha; yo la quiero emplear, sin embargo, con el mismo significado que "regla práctica".

Debemos distinguir ahora tipos diversos de reglas prácticas (proposiciones prácticas de "tiene que"). Entre ellas me resultarán de particular importancia aquellas que quiero denominar normas de la razón, y aquellas que designaré como normas sociales. Quiero distinguir todavía de estos dos grandes grupos las reglas de juego. Esta división no pretende ser completa, sino únicamente suficiente para mis propósitos. (¿Qué son, por ejemplo, las reglas del lenguaje?)

Definiré una norma de la razón como aquella regla que podemos introducir ya sea con las palabras "es razonable..." o

con las palabras “es bueno (o: es lo mejor)...”, por ejemplo, “sería razonable (o bueno) que te marcharas ahora, si quieres alcanzar el último tren” o “sería razonable (o bueno, bueno para ti) que dejaras de fumar”. En el primer ejemplo se considera una acción como prácticamente necesaria en relación con la consecución de un fin aceptado (en este caso, alcanzar el último tren); en el segundo caso, el punto de referencia es el bienestar de la persona.

Ahora bien, en ambos casos se puede decir que, si la persona no actúa de esa manera, como *debe/tiene que* actuar en este sentido, actúa irracionalmente y no alcanzará su fin. Esta es la razón por la que parece razonable designar este tipo de reglas del obrar como normas de la razón. De esta explicación podemos al mismo tiempo extraer una máxima que nos dice cómo hay que preguntar, en general, por el sentido de una necesidad práctica en cada caso. Pues el significado de la palabra “tiene que”, en su uso práctico, podría parecer a primera vista peculiarmente inasible. En la medida en que ahora la limitamos a que defina qué pasa si la persona no obra así, obtenemos una proposición que se refiere a algo asible empíricamente. A la vez podemos desde ya anticipar que a toda proposición práctica de “tiene que” pertenece una sanción, es decir, algo que sería negativo para quien actúa si no lo hiciera de esta manera. No se ve qué sentido podría quedar todavía a la referencia a la necesidad práctica al “tiene que” o “debe” si — en este sentido amplio — no se supusiera tal sanción. Cabe prever, entonces, que también el “tiene que” gramaticalmente absoluto de las normas morales sea relativo en el sentido de que sea relativo con respecto a una sanción.

Las proposiciones de “tiene que” que remiten a reglas de juego se diferencian esencialmente de las normas de la razón. Si en un juego de ajedrez muevo una torre como un alfil, esto no es irracional sino que contradice las reglas de juego. Se podría imaginar otro juego que funcionara así. Sin embargo, al que mueve así se le dice: “así no puedes”. “¿Por qué no?” Porque entonces no juegas este juego; este juego se define por medio de estas reglas, de estas movidas posibles.

Las reglas de la razón son aquello que Kant llamó imperativos. Mi primer ejemplo corresponde al llamado imperativo

hipotético de Kant; mi segundo ejemplo corresponde aproximadamente a aquello que él denominó imperativo asertórico.<sup>5</sup> Kant creyó poder distinguir, además de estos dos tipos de norma de la razón, un tercero, el llamado imperativo categórico, y su tesis era que las normas morales son precisamente imperativos categóricos. Un imperativo categórico significa una regla de la razón sin punto de referencia: sería entonces racional hacer algo, no en referencia a un fin determinado ni tampoco al bienestar de quien obra o de otro ser, sino pura y simplemente. Kant aprovechó en ello el hecho de que las normas morales pueden ser formuladas como juicios de valor absolutos (“es bueno/malo hacer *x*”) y creyó poder reformularlas, en perfecta analogía con los imperativos hipotéticos y asertóricos, del siguiente modo: “es racional / contrario a la razón hacer *x*”.

Sin embargo, decir que quien se comporta de manera inmoral es también irracional, es algo que contradice a nuestra comprensión normal. Además, parece contradecir al sentido de la racionalidad en general el hecho de designar como racionales en y por sí a determinadas acciones, con independencia de si además se entienden como morales. Somos irracionales cuando somos inconsistentes en nuestras opiniones y fines o cuando no los podemos justificar; somos también irracionales prácticamente cuando somos inconsistentes en nuestros fines o no podemos fundamentar nuestras acciones en relación a nuestros fines. Aquí es preciso suponer, con Hume, que nuestros fines están siempre dados de antemano — a partir de nuestra afectividad, de nuestros sentimientos — y que proporcionan, en cuanto tales, los puntos de referencia para el comportamiento racional o irracional. No se ve qué cosa debería ser una acción que fuese en y por sí racional. Esta manera de hablar parece absurda.

Parece así seguro que, cuando Kant afirma que hay un sentido absoluto de razón, no puede referirse al sentido corriente de racionalidad. Kant podría objetar naturalmente contra este argumento que, al hablar del imperativo categórico, se refiere a un concepto especial de razón, y que ésta también es la razón por la cual el inmoral puede parecer racional; en el sentido corriente de “racional” [*rational*] sería desde luego racional [*vernünftig*], pero no en este sentido especial. En este lugar debo interrumpir provisionalmente la discusión, puesto que únicamente se puede avanzar aquí cuando se examina la pro-

puesta que Kant hizo efectivamente para entender la razón en este sentido especial; y esto quiero hacerlo cuando exponga su ética, del mismo modo que someteré a prueba la propuesta de Apel y Habermas, la cual, aunque formulada en otros términos, presupone igualmente un uso no relativo del término "racional".

Pero desde ahora podemos decir lo siguiente: en primer lugar, este concepto de razón, que no se orienta más por el sentido corriente de racionalidad, sería por tanto una invención filosófica. Se podría hablar así de razón en letra negrita. En segundo lugar, ¿qué se habría ganado si realmente se pudiera demostrar que lo moral en y por sí es racional? Los partidarios de esta concepción creen que con ello habrían probado una justificación particularmente fuerte de la moral. Pero, ¿lo sería en sentido práctico? ¿Sería en este sentido la irracionalidad una sanción? En el caso de las reglas corrientes de la razón, la irracionalidad es una sanción sólo porque ser irracional es perjudicial con referencia a los fines del que obra. El hecho de que lo inmoral lleve la etiqueta adicional (además en negrita) de lo irracional debería sernos indiferente, si no fuera porque tenemos ya otro motivo para evitarlo que sólo puede residir en un sentimiento que albergamos para él.

Volveré sobre este punto. Por ahora, estoy presuponiendo más de lo que puede considerarse ya como probado con seguridad: que este camino es un callejón sin salida.

Ocupémonos ahora de aquellas reglas prácticas que denominamos normas sociales. Defino este término de modo tal que, quien no obra según una norma social, sufre una sanción social. Contra la diferenciación entre normas sociales y de razón se podría objetar que quien obra según una regla determinada por una sanción social, tiene también un fin (negativo) determinado, y, en esa medida, dichas normas son a su vez reglas hipotéticas de la razón. Esto es correcto,<sup>6</sup> pero hay tantos aspectos adicionales que están vinculados al hecho de que el fin a ser evitado es una sanción social, que resulta razonable destacarlas como un género peculiar de reglas. También las reglas de juego se pueden entender formalmente como imperativos hipotéticos.

Ahora bien, distingo tres tipos de normas sociales. El primero es el más fácil de comprender: son las normas del dere-

cho penal. Aquí la sanción consiste en una pena exterior establecida dentro de una jurisdicción. El criterio para que haya una norma de este tipo, es decir, para que exista una determinada ley en un país, es el de que las acciones de la clase especificada en ella son penadas.

Distingo de las normas legales aquellas normas sociales cuya sanción consiste en una presión social difusa. De hecho, en las ciencias sociales las normas morales se definen en casi todos los casos de esta manera (*social pressure*), mientras que los filósofos habitualmente pasan simplemente por alto esta concepción. Esto se vincula con el hecho de que la ética filosófica no ha comprendido hasta ahora la importancia de toda la problemática de la noción formal de *una moralidad* (o de moralidades en plural). A favor de la concepción de la ciencia social se encuentra, en primer lugar, el hecho de que da una respuesta, aunque todavía insuficiente, a la pregunta acerca de cómo hay que entender la obligación específica en los juicios morales. Aquí reside naturalmente la razón decisiva por la cual la subsunción bajo los imperativos hipotéticos es insuficiente: no se acertaría de ese modo lo específico de la sanción social.

La concepción de la ciencia social debe ser sometida todavía a otras diferenciaciones. Hay que prestar atención a dos aspectos. En primer lugar hay que observar que, a diferencia de la pena en las normas del derecho, la sanción es aquí *interna*. En la próxima Lección mostraré qué quiere decir esto.

En segundo lugar, es un punto débil importante de la concepción indiferenciada de la ciencia social el que no distinga entre convenciones y normas morales. Puede haber culturas que no hagan esta diferencia y que tampoco tengan necesariamente una legalidad penal reglada diferenciada de la presión social difusa. Por el contrario, para las culturas cercanas a la nuestra, la diferencia entre reglas convencionales y morales está presente de igual modo que la diferencia entre ambas, por un lado, y las normas legales, por el otro. (Las normas del derecho penal pueden, naturalmente, ser juzgadas por su parte como moralmente buenas o malas; pero en tanto que son normas del derecho, son lo que son, con independencia de un juicio semejante.)

¿Cómo debemos concebir la diferencia entre lo convencional y lo moral? Si yo hubiera entrado en el aula desnudo, ustedes

habrían encontrado esto ciertamente no sólo extraño, sino también inadecuado. Si yo les hubiera preguntado por qué ustedes reaccionaron así, me habrían podido responder: "eso no se hace" o "entre nosotros, en esta cultura, eso no es usual". Pero difícilmente habrían dicho lo que dirían si yo hubiera humillado a alguno: "eso es malo".

La siguiente explicación da a entender la diferencia. En el caso de una convención social, el rechazo de un comportamiento por el grupo es el fundamento último. Entre nosotros uno no se comporta de tal modo (es decir, no le es lícito, no puede) porque dicha conducta es rechazada por nosotros. Este rechazo es ya la justificación y ésta no pretende estar justificada a su vez. En cambio, el rechazo en el caso de la violación de una norma moral se justifica, al parecer, a su vez, con el juicio de que dicha acción se considera como mala.

De esta manera, el análisis del sentido determinado que posee el "tiene que" gramaticalmente absoluto exige aclarar, por sí mismo, también el sentido determinado del empleo gramaticalmente absoluto del otro grupo de palabras: "bueno" y "malo".

¿Cabe decir que lo convencional está conectado con lo moral al menos en la medida en que aquél implica también un "tiene que" absoluto? Su carácter absoluto, empero, se reduce en la medida en que queda relativizada su pretensión al rechazo de un grupo determinado ("nosotros rechazamos este"). En la medida en que es sin duda impensable un "tiene que" práctico en general sin sanción, ya se puede anticipar que, también el ámbito de lo moral, detrás de la forma sólo gramaticalmente absoluta, contiene en la sanción un punto de vista relativizante.

## Notas

1. Véase mi trabajo "Überlegungen zur Methode der Philosophie aus analytischer Sicht", en: *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1992, p. 271; trad. cast.: "Reflexiones sobre el método de la filosofía desde el punto de vista analítico", en: *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Gedisa, 1997.

2. Para "bueno" sigue siendo el mejor trabajo: G. H. v. Wright, *The Varieties of Goodness*, Londres, 1963. Para "tener que" y "deber" véase: J. L. H. Mackie, *Ethics*, Londres, Penguin, 1977, cap. 3.

3. Véase Mackie, *op. cit.*

4. Véase H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Oxford, 1961, p. 79 ss.

5. I. Kant, *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* (Akademie-Ausgabe), vol. IV, p. 414 s.; trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1946, 7ª ed., 1981.

6. Puesto que mostraré que las normas morales son un tipo de norma social, apruebo también la tesis de Philippa Foot, según la cual las normas morales son un tipo determinado de imperativo hipotético. Véase Foot, "Morality as a System of Hypothetical Imperatives", en: *Philosophical Review* 81 (1972), p. 305 ss.