

EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA VALIDEZ DE LAS NORMAS MORALES Y LA ESCISIÓN ENTRE SER Y VALOR

Ana Escribar Wicks
Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

1. Introducción

RA mi entender, la reflexión ética actual incluye dos aspectos de especial interés. Por un lado, el debate entre quienes niegan a las máximas morales toda pretensión de validez universal, porque ven su fundamento en la cultura, y quienes defienden la posibilidad de máximas cuyo fundamento resida en la razón y sean –consecuentemente– válidas universalmente. Por otro, la búsqueda de alguna forma de recuperar la unidad entre ser y valor perdida como consecuencia de la primacía otorgada al sujeto por la modernidad.

La reflexión en torno a ambas cuestiones representa una tarea que trasciende los límites del ámbito de la teoría ética para adentrarse en la consideración de exigencias provenientes del campo de la ética aplicada. En primer lugar, porque la capacidad de manipulación técnica de la vida y del medio ambiente de la que hoy disponemos parece exigir normas morales de validez universal que la regulen; en segundo lugar, porque, la exclusión de los valores del ámbito del ser –característica de la modernidad– constituye a la totalidad de los entes en meros medios entregados al arbitrio de la voluntad de poder.

Ambos problemas, por otra parte, se dan íntimamente entrelazados, porque el a priori como fundamento de la universalidad de las normas morales supone –precisamente– que el sujeto es la sede exclusiva del valor.

El presente trabajo se propone revisar ambas problemáticas, sus mutuas relaciones y su posible integración en una visión de conjunto. En función de ello analizará el contextualismo de Alasdair MacIntyre, la reformulación hecha por la ética de la comunicación del fundamento para la validez universal de las normas morales y el intento de Paul Ricoeur de integrar como momentos constitutivos de la ética los aportes aparentemente excluyentes entre sí de las tradiciones teleológica y deontológica.

2. Alasdair MacIntyre y su diagnóstico referente a la situación del discurso ético contemporáneo

2.1. Esquema tripartito de la ética aristotélica y medieval

MacIntyre presenta a la tradición ética imperante hasta la Ilustración como fundamentalmente estructurada en torno a un esquema tripartito, heredado de Aristóteles. Los elementos constitutivos de este esquema serían: a) una concepción del hombre tal como de hecho es, b) una concepción del hombre tal como podría ser si cumpliera su *telos* y c) el conjunto de virtudes que permiten al hombre dar el paso entre a y b. La ética sería, precisamente, la disciplina tendiente a capacitar al hombre para esa transición.

Esta ética tendría un carácter teleológico, en cuanto el criterio para definir la moralidad de una máxima sería el que su cumplimiento redundara en el logro de una meta que –en el caso de Aristóteles– está dada por la plena actualización del ser potencial del hombre y la felicidad que dicho cumplimiento traería consigo. Las virtudes, por consiguiente, presentarían una racionalidad consistente en su relación con un fin que las justifica como medios ordenados a su logro. Se trataría, pues, de una ética tributaria de lo que MacIntyre llama la “biología metafísica” aristotélica, esto es, de su doctrina hilemorfista.

En la ética medieval, por otra parte, aun cuando la meta por alcanzar y el fundamento de las máximas se desplazan al más allá, se conserva este esquema tripartito y el criterio teleológico para definir la moralidad de las máximas.

2.2. La Ilustración, la búsqueda de un nuevo fundamento y la pérdida del sentido

La crítica kantiana, al destacar la incognoscibilidad del ser en sí para la razón teórica y la consecuente reducción de la ciencia al ámbito del mundo fenoménico, priva a la ética de la posibilidad de un fundamento ontológico; resulta indiscernible, así, cualquier pretendido fin del hombre en cuanto tal y toda definición de la felicidad asociada al cumplimiento de ese fin. Kant, sin embargo, no rechaza las virtudes recibidas de la tradición teleológica, sino que busca para ellas otro fundamento que aporte la universalidad que no puede ya provenir de la esencia compartida; como sabemos, ese fundamento lo descubre en la razón y, en concordancia con ello, ofrece un nuevo criterio para definir la moralidad de las máximas: que se ajusten al a priori racional, esto es, que se pueda querer que se conviertan en ley universal.

En esta forma, según MacIntyre, la insurrección ilustrada contra la tradición –expresada fielmente en el “atrévete a pensar”– no es tan radical como parece; no comprende que junto con desechar el *telos* tendría que haber rechazado también las virtudes, puesto que ellas representaban los medios para su logro; privadas ahora de la meta que las justificaba, ellas pierden su racionalidad.

A partir de entonces la reflexión ética no tiende a la definición de la clase de hombre que queremos ser, sino que se centra en la formulación de las leyes que debemos obedecer. Se produce, entonces, una especie de quiebre del discurso moral;

éste se asemeja a los restos de un naufragio que –separados del contexto que los integraba en un todo significativo– han perdido su sentido.

2.3. Consecuencias del quiebre del discurso moral

Esta pérdida de sentido –dice MacIntyre– es expresión del fracaso del proyecto ilustrado de encontrar un nuevo fundamento para las virtudes transmitidas por la tradición, virtudes cuya vigencia jamás cuestionó; dicho fracaso desemboca en el emocionalismo, vale decir, en la creencia de que no existe tal fundamento y que lo que se considera como bueno o como malo, como correcto o incorrecto, tiene a las emociones como único punto de apoyo. En consecuencia, juicios morales contrapuestos pueden aspirar a una misma validez y ello permite concluir que todos carecen de ella por igual. Surge, así, el relativismo moral que caracterizaría a nuestra época.

2.4. Nietzsche como alternativa frente a Aristóteles

Refiriéndose a los estudiosos de la moralidad anteriores a él, Nietzsche afirma que solo se preocuparon de buscar nuevos fundamentos para los valores vigentes, sin cuestionar jamás el valor de los valores; tal cuestionamiento representa el propósito nietzscheano anunciado en el prefacio de la *Genealogía de la Moral*.

Así, desde dicha perspectiva, y así lo ve MacIntyre, Nietzsche sería el único filósofo de la modernidad que percibe la situación de crisis de la ética que –en pro de una supuesta autonomía– ha perdido todo enraizamiento en la vida; es el único que comprende que la revolución crítica solo alcanzará pleno sentido si es llevada hasta sus últimas consecuencias; vale decir, que el rechazo de los antiguos fundamentos exige el rechazo de las antiguas virtudes. Y es así como, por boca de Zaratustra, junto con mostrar la voluntad de poder como único fundamento, cuestiona el valor de los valores vigentes hasta entonces y anuncia la nueva valoración, que incluye una nueva meta y un nuevo sentido, que reemplazará a las viejas “tablas”: el superhombre y el eterno retorno de lo mismo.

Nietzsche acomete, entonces, una tarea que para Kant hubiera resultado inconcebible. Hace una genealogía del a priori, del imperativo categórico, esto es, del supuesto fundamento último de la moralidad y muestra por debajo de él la reacción resentida de la voluntad débil; la autonomía concebida como autolegislación no sería, pues, más que una de las tantas “ilusiones” propias de la “falsa conciencia”, la razón misma no sería fundamento, sino síntoma del temor y del deseo.

Para la mirada nietzscheana, la vida, cuya esencia es la voluntad de poder, necesita siempre trascender sus límites porque la inmovilidad es para ella decadencia; por consiguiente, es ella la que pone valores y metas y crea el sentido sin el cual la necesidad de ir más allá quedaría frustrada.

Se produce, pues, la paradoja de que Nietzsche, el gran irracionalista, es el único que percibe la pérdida de racionalidad de una ética que –en pro de la autonomía y de la universalidad que solo resultan posibles para el formalismo– rechaza toda

relación con la sensibilidad y con los afectos y define la esencia de la moralidad como la obligación de adecuar las máximas a la ley por “mero respeto a la ley”.

En esta forma, para MacIntyre, la crítica que en la intención de Nietzsche va dirigida a toda la ética occidental, desde Sócrates en adelante y que ve en ella una negación de la vida, resulta válida solo en relación con aquella surgida a partir de la Ilustración. Al mismo tiempo, desde su perspectiva, la figura nietzscheana se agiganta hasta alcanzar una dimensión solo comparable a la de Aristóteles; porque ofrece no solo un nuevo fundamento, sino también una nueva meta y un nuevo sentido, la propuesta nietzscheana da origen a lo que constituiría la verdadera disyuntiva de la que tendría que hacerse cargo la ética posterior: Nietzsche o Aristóteles.

2.5. La elección de MacIntyre y la renuncia a la universalidad

Esta disyuntiva la resuelve MacIntyre a favor –más que de Aristóteles mismo– de la tradición aristotélica, ya que considera que su “biología metafísica”, esto es, su doctrina hilemorfista, habría perdido vigencia definitivamente frente a la biología actual. Por lo tanto, el *telos* ético no estaría ya dado por la actualización del ser potencial, sino que se configuraría mediante el proceso de narración de la propia vida, emprendido por cada hombre, dentro del marco de sentido aportado por las diferentes culturas o grandes narraciones a las que pertenecen los narradores individuales. En esta forma, puesto que los fines o metas vendrían dados por la cultura, en ella residiría el fundamento último de las máximas morales. Por consiguiente, estas últimas –habiendo recuperado su sentido al encuadrarse nuevamente en un marco teleológico– no podrían aspirar ni a la autonomía ni a la validez universal posibilitadas por el formalismo kantiano.

3. *La ética de la comunicación y la condición de posibilidad de la validez intersubjetiva de las normas morales*

3.1. La paradoja de la situación contemporánea

Karl Otto Apel identifica una paradoja, característica de la situación contemporánea, que también ha sido destacada por Hans Jonas. Por una parte, el proceso de globalización y la elevada capacidad técnica alcanzada permiten hoy al hombre desarrollar acciones que pueden poner en peligro la permanencia de la humanidad sobre la tierra; se genera, así, un nivel de responsabilidad hasta ahora desconocido, que exige normas reguladoras de esa acción técnica que dispongan de una adecuada fundamentación. Pero esta exigencia se enfrenta con la convicción, también característica de nuestra época, de que la objetividad es patrimonio exclusivo de los conocimientos científicos y que, por consiguiente, las normas morales no pueden aspirar a ella.

3.2. El fundamento de la validez universal de las normas morales

El esfuerzo de Apel tiende a superar esta antinomia, garantizando una “objetividad” de las normas morales consistente en su validez intersubjetiva. Para lograr dicha validez, las normas deben ser formuladas lingüísticamente y defendidas mediante argumentos. Ello supone, pues, la existencia de una “comunidad de comunicación” que incluya a todos los posibles argumentantes y sea, por consiguiente, “ilimitada”. Esa comunidad aparece, así, como supuesto de toda argumentación dotada de sentido. Con ello muestra Apel que la validez intersubjetiva de las normas supone una norma moral básica que asegure la solución no violenta de los conflictos de intereses, gracias a una permanente búsqueda de consenso, de acuerdo entre todos los involucrados.

Habermas formula la condición de posibilidad de dicho consenso diciendo que solo pueden alcanzar validez universal aquellas normas en cuya definición participan todos los que se verán afectados por las consecuencias de su aplicación. Solo dichas normas, por otra parte, son propiamente morales.

Nos encontramos, pues, frente a una nueva formulación del criterio de universalización kantiano; para Kant el carácter universalizable o no universalizable de las máximas era resuelto mediante un ejercicio imaginativo al interior de la conciencia; para la ética de la comunicación la universalidad y, en consecuencia, la moralidad de las normas depende del consenso logrado por los afectados o –en su defecto– por sus representantes, en un diálogo real.

3.3. Los dos niveles de la ética según Apel y Habermas

Ahora bien, cada persona, junto con formar parte de esta comunidad de comunicación ilimitada, es miembro de una familia, de un grupo social, de un país, de una cultura; como tal, debe asumir responsabilidades específicas que pueden entrar en contradicción con las exigencias de esa norma moral básica. Se hace presente, así, el conflicto descrito por Max Weber entre la “ética de la responsabilidad” y la “ética de la convicción”. Apel intenta superarlo mediante la distinción entre lo que llama “comunidad real de comunicación”, representada por la especie humana cuya supervivencia hay que asegurar, y la “comunidad ideal de comunicación”, a cuya realización efectiva en el seno de la comunidad real deben tender los esfuerzos. En esta forma, la meta de la supervivencia de la humanidad representa la condición de posibilidad de la realización de la comunidad ideal de comunicación y es en ese sentido fundamento suyo, a la vez que esta última otorga a la primera su sentido.

El reconocimiento de esta interdependencia entre la comunidad ideal de comunicación y la comunidad real representa una cierta concesión frente a la diversidad de las situaciones concretas que no se daba en el racionalismo kantiano. Lo mismo puede decirse en lo que respecta a la distinción establecida por Habermas entre el nivel de “autonomía” o de la ética del deber, regido por principios vinculantes para todos y el nivel de “autorrealización”, donde resulta legítima la búsqueda de diversos ideales de perfección y felicidad, guiada por principios meramente sapienciales, heredados de la tradición.

3.4. Aparente insuficiencia de la fundamentación aportada por la ética del discurso

En síntesis, podríamos decir que la ética de la comunicación descubre el fundamento para la validez intersubjetiva de las normas morales en las condiciones de posibilidad del discurso de consenso. Ni Apel ni Habermas parecen percibir, sin embargo, que dicho fundamento supone una valoración previa que visualiza el consenso como algo “bueno” que debe buscarse, a la vez que debe evitarse la manipulación estratégica. Por consiguiente, pareciera que la fundamentación de las normas no es suficiente como fundamentación de la ética, sino que habría que buscar, además, un fundamento de las valoraciones.

4. Ricoeur y los tres niveles de formulación de los problemas morales

4.1. Nivel de la ética

Lo llama así en atención a su cercanía con las costumbres en uso en una determinada sociedad y lo define a través de la “intención ética”: la aspiración a una vida buena, con los otros y para los otros, dentro de instituciones justas.

Se esbozan, así, los tres polos que constituyen la base de la ética, el “yo”, el “tú” y la “institución”, el polo neutro de la no persona. El polo “yo” está dado por la autoafirmación de un sujeto que sabe que es, pero ignora quién es; que cree en su capacidad de iniciar procesos nuevos en el mundo, esto es, cree en su libertad, pero tiene que dar testimonio de ella para pasar del “yo creo que puedo” a la realidad del “yo hago”. El polo “tú” está constituido por el otro que se refiere a sí mismo como “yo” y que –al igual que yo– necesita dar testimonio de su libertad. El “yo” y el “tú” dependen el uno del otro para ese testimonio del que depende, por otra parte, la realización de la libertad de ambos. Se entra, así, definitivamente en el plano de la ética cuando a la afirmación de mi propia libertad se añade la voluntad de que la libertad del otro sea tal como la mía. Llegamos, finalmente, al polo neutro, al polo “él” de la ética que juega el rol de la “regla” en la relación intersubjetiva entre las dos afirmaciones de libertad. Tal como ninguno de nosotros inaugura el lenguaje, ninguno inaugura tampoco la institución; ésta representa lo ya allí de la ética, la sedimentación de las preferencias y valoraciones de quienes nos precedieron, representa aquello que media entre las libertades para permitir su coexistencia.

En el nivel de la ética así descrito prima el carácter teleológico expresado en el deseo de vivir bien en los ámbitos de la vida privada y de la vida en común, vale decir, en la búsqueda de la felicidad que representaría el *telos* compartido. Para lograrlo, el hombre practica “virtudes” tales como el valor, la generosidad, la justicia, la temperancia, etc., cuyos contenidos hunden sus raíces en las diversas tradiciones.

En esta forma, en este primer nivel se entremezclan la universalidad del deseo de felicidad, compartido por todos los hombres, y el carácter histórico de las apreciaciones razonadas de lo bueno y de lo malo en las diferentes acciones.

Ahora bien, en los tres momentos constitutivos del triángulo de base de la ética aparece lo que Ricoeur llama la falibilidad humana; a nivel del yo, la no coincidencia entre proyecto y realización; a nivel del tú, el enfrentamiento en lugar del reconocimiento entre las libertades, y en el nivel de la institución, el conflicto entre las preferencias sedimentadas como regla y los proyectos de realización y de reconocimiento mutuos a los que debiera servir. Esta falibilidad, que representa la condición de posibilidad del mal en la vida humana, es la que exige el paso al próximo nivel.

4.2. Nivel de la moral

Este segundo nivel está definido por las nociones de obligación, deber e interdicción y se hace necesario debido a los múltiples conflictos de intereses, de creencias y de convicciones que afectan las relaciones entre los hombres dentro de una sociedad determinada; tales conflictos se traducen en diversas formas de violencia que van desde la traición a la palabra empeñada hasta el asesinato, y generan daños que afectan tanto a los individuos como a las instituciones que organizan la vida en sociedad.

Surge, así, la necesidad de una mediación; en las sociedades civilizadas ella es aportada por un cuerpo de leyes escritas e instituciones jurídicas que supervisan su cumplimiento y aplican sanciones que introducen la coerción que caracteriza a este nivel. Esta exigencia social de un arbitraje en los casos de conflicto es la que define la necesidad de normas universalmente válidas y la de su justificación.

Kant es el primero en formular un criterio que permite verificar la pretensión de universalidad de las máximas y que, a la vez, representa el fundamento de la autonomía; se trata de un principio a priori, válido universalmente, con independencia de las circunstancias de su aplicación: "actúa siempre de tal manera que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal"; si la máxima pasa el test su pretensión de validez queda justificada.

Como veíamos, Apel y Habermas aportan un nuevo criterio para definir la universalidad y, con ello, la moralidad de las normas, el que no opera ya en la interioridad de la conciencia, sino en la objetividad derivada del nosotros. Tal criterio parte del hecho de que todas las relaciones humanas pasan por el discurso; se trata, por lo tanto, de definir si existen reglas de validez universal supuestas en toda posible discusión y en toda argumentación dotada de sentido. Habermas responde en forma positiva a esta interrogante y formula lo que podría considerarse como el nuevo a priori: los antagonistas en una argumentación racional debe tener como horizonte común el acuerdo, el consenso; éste puede lograrse auténticamente y no como mero resultado de una acción estratégica, solo si en la argumentación participan todos los que se verán afectados por las consecuencias de la aplicación de lo que allí se defina. Solo las normas así formuladas, por otra parte, son propiamente morales; en cambio, aquellas que derivan su vigencia de la tradición, son meramente sapienciales, carecen de universalidad y no son, por lo tanto, propiamente morales.

Ricoeur coincide con la necesidad de formular una ley moral fundamental, pero no ve en ella el fundamento último de la ética. Este radicaría en el deseo de ser

y en el esfuerzo por existir que son propios del hombre como ente que –a diferencia de todos los otros– en lugar de un ser dado recibe el poder llegar a hacerse. La justificación de la ley moral residiría, pues, en última instancia, en el modo de ser específico del hombre y en la falibilidad que le es inherente; ésta generaría la posibilidad de conflictos que hace necesario el recurso a normas cuya universalidad –suficientemente justificada– las capacite para arbitrar en los conflictos.

Así, en este nivel predomina lo universal, a diferencia de lo que sucedía en el nivel anterior donde se entretrejan lo universal y lo histórico.

4.3. Nivel de la sabiduría práctica

Porque la vida humana posee una característica a la que Ricoeur hace referencia cuando habla de “lo trágico de la acción”, los principios formales de validez universal propios del nivel anterior deben complementarse con reglas de aplicación que tomen en cuenta los contextos socioculturales.

Lo trágico de la acción está constituido por el hecho de que el hombre se ve siempre interpelado por deberes contrapuestos que le exigen igual acatamiento. Ello se ve ejemplificado magistralmente en la Antígona de Sófocles; allí, ella y Creón se declaran servidores de obligaciones antagónicas que generan un conflicto, finalmente insoluble, como consecuencia de la intransigencia de ambos protagonistas, propia de su humana finitud.

Hoy, lo trágico así entendido se hace presente especialmente allí donde la complejidad de las relaciones sociales multiplica las situaciones en las cuales la regla moral o jurídica entra en conflicto con la solicitud que debemos a las personas. Así sucede, por ejemplo, en la práctica médica, cuando se enfrentan la obligación de un respeto irrestricto a la vida y el respeto a la autonomía de las personas; o cuando en la práctica jurídica la elección no es entre lo bueno y lo malo, sino entre lo malo y lo peor; así sucede cuando por evitar un mal que se considera mayor se opta, por ejemplo, por la legalización del aborto, de la prostitución o del consumo de drogas.

Lo que sucede es que la justificación de una regla moral o jurídica no aporta respuesta a los problemas generados por su aplicación; la solución para esto último solo puede buscarse en el ámbito de lo que Ricoeur –siguiendo a Aristóteles– llama la “sabiduría práctica”, la “prudencia”, o el “buen deliberar”, aconsejados por el coro en la tragedia griega.

Esa sabiduría práctica, enfrentada al conflicto de deberes, tiene que definir la inevitable excepción en relación con uno de ellos, tomando en consideración las normas sapienciales aportadas por la cultura y tratando de contravenir la ley lo menos posible.

En este momento se cierra el recorrido circular trazado por los tres niveles de la moral; la decisión respecto a la excepción necesaria en relación con alguno de los deberes contrapuestos se puede ver esclarecida por la consideración de la intención ética de la que partiéramos en el primer nivel y que representa el fundamento último de la ley: el deseo de un vida buena con otros y para otros dentro de instituciones justas.

5. Conclusiones

De lo anteriormente expuesto podríamos concluir que el universalismo y el contextualismo que Apel y Habermas, por un lado, y MacIntyre, por otro, atribuyen a las normas morales remiten a dos niveles diferentes de la moralidad. En el primero –el de la obligación– prima la universalidad; en el segundo –el de la sabiduría práctica– prima la consideración de la diversidad de las herencias culturales. El paso de uno a otro nivel, vale decir, la transición desde el ámbito universal de la obligación al ámbito histórico de la aplicación de los principios universales al caso concreto, remite a criterios provenientes del primer nivel, el de la ética de la vida buena, para suavizar el inevitable carácter trágico de la acción humana, siempre requerida por deberes aparentemente contradictorios que exigen acatamiento por igual.

En esta forma, la contradicción entre universalismo y contextualismo no sería tan extrema como aparece en el debate contemporáneo. Al respecto, Ricoeur plantea, además, que sería factible pensar que valoraciones que se presentan como producto de una determinada herencia cultural tuviesen, sin embargo, validez universal; porque el fundamento de dicha validez residiría –más allá de la cultura que las descubre y las formula– en la universalidad del deseo de una vida buena que necesariamente implica el reconocimiento del otro. Tal sería el caso de las normas derivadas de la doctrina de los derechos humanos, de clara raigambre en la tradición ética occidental; sus antecedentes se remontarían a la regla de oro expresada en el “no hagas a otros lo que no quisieras que te hagan a ti”, que representaría el alma del imperativo categórico kantiano que la formaliza y del a priori del discurso de consenso de Habermas.

Para evitar el etnocentrismo que podría objetarse a esta pretensión de universalidad, habría que reconocer la posibilidad de que otras culturas hubiesen ya formulado, o pudieran formular en el futuro, valoraciones igualmente válidas universalmente. Tal podría ser el caso, por ejemplo, de valoraciones tendientes a la extensión de la calidad de fines en sí a otros entes distintos del hombre que –hasta el momento– han sido considerados por la cultura occidental como meros medios.

Podríamos decir, finalmente, que la ética ricoeuriana entrelaza las respuestas a los dos problemas que centran el debate ético contemporáneo: la fundamentación de normas morales de validez universal y la escisión entre ser y valor introducida por la modernidad. Porque el fundamento último de dichas normas radicaría en el modo de ser del hombre, expresado en su deseo de una vida buena con otros y para otros dentro de instituciones justas, cuyo cumplimiento es puesto en riesgo por su falibilidad.

Referencias bibliográficas

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, Second Edition, 1984.

- Apel, Karl Otto. "¿Límites de la Ética Discursiva?" Epílogo al libro de Cortina, Adela, *Razón Comunitaria y Responsabilidad Solidaria*. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1995.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia Moral y Acción Comunicativa*. Ediciones Península, Barcelona, 2ª Edición, 1991.
- Maliandi, Ricardo. "Notas para una Rehabilitación de la Ética Material de los Valores", en *Escritos de Filosofía*. Buenos Aires, 1992, N° 21-22.
- Ricoeur, Paul. *Soi - même comme un autre*. Editions du Seuil, Paris, 1990.
- Ricoeur, Paul. "L'universel et l' historique". Les Inédits du Magazine Littéraire, en *Magazine Littéraire*, Paris. 2000.

Resumen / Abstract

El debate ético incluye hoy dos aspectos de máximo interés para la teoría ética y para la ética aplicada. Primero, la discusión entre quienes descubren en la cultura el fundamento de las normas morales y les niegan toda pretensión de validez universal y quienes ven dicho fundamento en la razón. Segundo, la búsqueda de alguna forma de recuperar la unidad entre ser y valor, perdida como consecuencia de la supremacía otorgada a la subjetividad por la modernidad. El presente artículo revisa ambos problemas, sus mutuas relaciones y su posible integración en una visión de conjunto. En función de ello analiza el contextualismo de Alasdair MacIntyre, la nueva formulación hecha por Apel y Habermas del criterio kantiano para definir la validez de las normas morales y el intento de Paul Ricoeur de integrar como momentos constitutivos de la ética los aportes aparentemente excluyentes de las tradiciones teleológica y deontológica.

The ethical debate includes today two aspects of the highest interest both for theoretical and applied ethics. First, the discussion between those who look in culture for the foundation of moral rules and deny them any pretension to universal validity and those who see reason as such foundation. Second, the search for some way of recuperating the unity between being and value, lost as a consequence of the supremacy accorded by modernity to subjectivity. The present article examines both problems, their mutual relations and their possible integration in a unique perspective. With this purpose in view it examines MacIntyre's contextualism, Apel's and Habermas's new formulation of Kant's test for the validity of moral rules and Paul Ricoeur's attempt to integrate the apparently excluding contributions of the teleological and deontological heritages as constituent moments of ethics.