

## Introducción\*

### I

Una de las cosas que más llaman la atención en el arranque del siglo XX europeo es el hecho de que, después de dos mil años de reflexión sobre lo que es moral, y de tantos y tantos tratados, ensayos y diálogos sobre la ética, desde Platón a Kant y desde Aristóteles a Hegel, alguien haya tenido la ocurrencia de preguntarse de qué hablamos en realidad cuando hablamos de ética. El hecho parece insólito. Y la constatación del mismo parece ratificar la desconfianza del vulgo ante los filósofos que se entretienen en complicar un mundo ya de por sí complicado.

Y, sin embargo, así fue. La ética del siglo XX empieza con esa pregunta paradójica: de qué hablamos cuando hablamos de ética. Ésa es la pregunta que motiva los *Principia Ethica* de George Edward Moore (1873-1958), una obra publicada por primera vez en 1903 y llamada a inaugurar una corriente que se ha prolongado a lo largo del siglo. El que un filósofo inglés de treinta años haya llegado a formularse tal pregunta al iniciarse el siglo XX exige una explicación. Y la explicación ha de buscarse no tanto en la escasez de reflexión sobre qué sea la moral y sus normas durante los siglos anteriores, sino precisamente en la superabundancia.

Pero la superabundancia en la reflexión sobre lo que es ético y lo que deja de serlo no justifica sin más una pregunta tan radical, una pregunta que está suponiendo que hay que volver a empezar desde el principio. Lo que justifica tal actitud es, sobre todo, la discrepancia en la superabundancia, la toma de conciencia acerca de algo que resulta ya hasta demasiado evidente, a saber: que los filósofos no se ponen de acuerdo acerca de qué es lo bueno, de las principales virtudes morales y de cómo nos conviene comportarnos a los humanos. Dicho con otras palabras: ha habido varios (tal vez muchos) intentos de fundamentar la ética, y al empezar el siglo hay dudas serias acerca de todos y cada uno de estos intentos de fundamentación.

¿Qué hay en ética en el momento del cambio de siglo, cuando el siglo XIX acaba y está empezando el siglo XX?

En primer lugar, están los clásicos de la tradición filosófica occidental en ética, siempre leídos y releídos: varios de los diálogos de Platón (en particular la *Apología de Sócrates*, el *Protágoras*, el *Gorgias*, el *Filebo*, la *República*); las varias éticas de Aristóteles; las páginas de Descartes sobre la moral provisional; el libro III de la *Ética* de Spinoza, demostrada según el modo geométrico; la investigación de David Hume sobre los principios de la moral; la *Metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica* de Kant; muchas páginas de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* dedicadas a los deberes, la moralidad y el derecho. El conjunto de esas obras es lo que se suele llamar, en nuestro marco cultural, la *tradición heredada* en ética, lo que todo profesor de ética que se preciara tenía que saber a finales del siglo XIX.

Esta tradición filosófica ha establecido una distinción técnica entre los términos "moral" y "ética", términos que en el lenguaje corriente se usan indistintamente. Esta tradición filosófica llama "moral" al conjunto de comportamientos y normas que solemos aceptar (universalmente o casi) como válidos; y llama "ética" a la reflexión (filosófica, filosófico-científica o sistemática, según los autores) sobre por qué consideramos válidos estas normas y comportamientos. Establecida la distinción, queda el hecho, sin embargo, de que la ética se ha ocupado de muchísimas y muy distintas cosas, aunque próximas o conectadas entre sí: ha teorizado sobre el bien, sobre la felicidad, sobre la virtud, sobre la justicia, sobre el placer, sobre la amistad (Aristóteles); pero también ha tratado de Dios, de la naturaleza y origen del alma, de la

---

\* Extraído de FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY, *Poliética*, Madrid: Losada, 2003, págs. 9-34.

naturaleza y origen de los afectos, de la libertad, de la piedad (Spinoza); de los principios de la moral (Hume); de la ley moral y de los juicios morales (Kant); de la simpatía entre humanos (Adam Smith); de la conciencia, del bien, del deber y del derecho (Hegel), etcétera.

En el marco de esta tradición se ha discutido sistemáticamente acerca de cuál es el sumo o principal bien para los hombres (si el placer, o la virtud, o la felicidad, o la utilidad) y sobre cómo probar, si es que se puede probar, que o que habitualmente consideramos “bien” o “bueno” lo es realmente y cómo lo es para todos (universalmente). En la variante específicamente británica, aquella que arranca de Hobbes y de Hume y que se ha ido concretando en *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith (1759), y, ya en el siglo XIX, en el utilitarismo de J. S. Mill y de J. Bentham, la filosofía moral, la reflexión ética, enlaza directamente con el intento de construir una filosofía política o una ciencia social útiles para alcanzar el bienestar general de la sociedad: la mayor felicidad posible para el mayor número posible de personas. Variantes de esa misma tradición han seguido teniendo amplia influencia durante el siglo XX.

En algunos casos esta tradición se ha aliado con las ciencias positivas más avanzadas en cada momento y ha intentado incluso prospectar una vía reduccionista al abordar los comportamientos morales. Una muestra de estos intentos, ya en el cambio de siglo, fue la reducción naturalista de lo que había sido la reflexión ética tradicional a los resultados de la biología y a la psicología. Un ejemplo temprano de tal reducción de la ética es la obra de Spencer (muerto en 1903, el mismo año de publicación de *Principia Ethica*), que dio pie al darwinismo social y a lo que se ha llamado moral evolucionista. En el fondo lo que estas nuevas corrientes representaban es la prolongación de otra vieja tentativa: la de construir una ética científica o de base científica.

En esto, más allá de los distintos usos históricos de la palabra ciencia, el naturalismo coincide, al menos intencionalmente, con algunas de las principales corrientes de la tradición heredada en ética, con la diferencia de que al empezar el siglo XX la mayoría de los autores ya no se sentía atraída por la geometría, la mecánica o la astronomía, sino por la teoría de la evolución, por la biología y por la psicología.

Pero, por otra parte, el nuevo naturalismo ético estaba proponiendo un cambio en la fundamentación antropológica de la moral. La tradición heredada en ética, de Aristóteles a Kant, ha tenido como supuesto (declarado o no) una antropología, una filosofía del hombre y/o una filosofía de la historia de la humanidad. La ética naturalista y evolucionista postula, en cambio, que la antropología filosófica tradicional, de carácter especulativo, ontológico o metafísico, tiene que ser sustituida por una nueva síntesis, la que en ese momento histórico proporcionaba la teoría (darwiniana) de la evolución. De la teoría evolucionista se derivaría una nueva ética en un sentido muy preciso: se nos podría decir, al fin, a los animales humanos cómo tenemos que comportarnos, o cómo nos conviene comportarnos, para no entrar en conflicto con los principios que rigen la evolución de las especies. Parecía que así el deber ser se aproximaba al ser biológico-cultural de los humanos, las normas a los hechos observados en la naturaleza, el ideal a lo realmente posible dada la estructura material de la especie. Y, al operar así, también las ilusiones que tradicionalmente nos hemos hecho acerca de la esfera pública, de la ciudad bien gobernada, quedarían reducidas a los justos límites de una razón que acaba aceptando, aunque a regañadientes, la desantropomorfización del mundo.

Aun sin entrar aquí en el debate acerca de si la desantropomorfización del mundo implica o no deshumanización, debate que se ha planteado reiteradamente en el siglo XX, cabe preguntarse, de todas formas, qué hay de nuevo e innovador en este punto de vista y por dónde enlaza tal pretensión, si es que enlaza, con viejas expectativas. En el momento en que tal pretensión se formuló sus adeptos pusieron el acento, obviamente, en la innovación que representaba esta visión científica y naturalista de la ética con prolongaciones para la política (no se puede olvidar que el darwinismo social, con sus variantes, ha sido elemento muy central en los proyectos políticos del siglo XX y aún lo sigue siendo). Pero si se piensa bien la cosa, atendiendo a las complicaciones de la historia de las ideas, se observará que tal innovación enlaza bien con la tradición heredada. Tampoco en este caso hay innovación sin tradición: cambian las ciencias en las que inspirarse pero se mantiene una misma expectativa.

La presunción según la cual se puede construir una ética adoptando el mismo proceder argumental que han seguido las principales ciencias naturales para establecer sus hipótesis y sus leyes (en vez de aceptar mandamientos o prescripciones de origen religioso más o menos secularizados que entran en conflicto con los hábitos y comportamientos de los hombres de las diferentes culturas y de las distintas épocas) es antigua, tan antigua al menos como la modernidad europea. Un indicio de la antigüedad de esta presunción es que durante mucho tiempo se ha traducido en Europa un paso clave de la leyenda fundacional de las religiones del Libro, aquel que alude a la prohibición divina en el Paraíso, con la expresión “árbol de la ciencia del bien y del mal”. Qué fuera esta *ciencia del bien y del mal* nunca estuvo claro. Ni para los renacentistas, ni para los ilustrados, ni para los románticos. Pero a medida que el prestigio social de la ciencia aumentaba, primero en las Islas Británicas y luego en toda Europa, también creció aquella presunción. Se comprende así que, en la filosofía de aquel cambio de siglo, la palabra ciencia aparezca tan repetidamente asociada a las propuestas de reformulación de la ética. Y no sólo en el ámbito de esa corriente que se conoce con el nombre de ética naturalista. Aparece lo mismo en el último Nietzsche que en George Edward Moore, para poner dos ejemplos extremos.

## II

Lo que cae bajo el rótulo *tradición heredada* no es todo lo que se ha escrito sobre ética (en sentido amplio) a lo largo de la historia de la filosofía occidental. De hecho, hay en ética toda otra tradición, mucho menos sistemática, más bien fragmentaria, alimentada por moralistas, ensayistas, filósofos mundanos y literatos; otra tradición más próxima, por ejemplo, a las corrientes éticas orientales, que a finales del siglo XIX empezaban a ser vistas ya muy positivamente, y a las que hoy, sin duda, se da mucha más importancia incluso en los estudios académicos. Es la tradición de *la sabiduría fragmentaria y aforística*, alusiva, acerca de la vida buena del ser humano, una tradición que tiene su origen en los sofistas y los cómicos griegos, que continúa con los estoicos y los epicúreos, que se prolonga luego, en los orígenes de la modernidad, a través de Erasmo, Thomas More, Montaigne, Étienne de la Boétie, y, en los siglos siguientes, en las *Máximas* de La Rochefoucauld, en los *Caracteres* de La Bruyère, en el *Oráculo manual* y en el *Criticón* de Baltasar Gracián, en *El Quijote*, en las obras de Shakespeare y de Milton, en los enciclopedistas franceses, en el marqués de Sade (*Justine*), en Goethe (*Máximas y reflexiones*) y en Leopardi (*Zibaldone*).

Esta otra tradición está representada también en el paso del siglo XIX al siglo XX por las reflexiones éticas y filosófico-políticas contenidas en (o derivadas de) la gran narrativa de la época escrita con intención socio-moral o crítica de la moralidad imperante: el nihilismo teorizado por Dostoievski a través de sus personajes literarios, sobre todo en *Los demonios* y en *Los hermanos Karamazov*; la filosofía moral antimoderna y antiestatalista del viejo Tolstoi de la no-violencia, despreciado por el jurado del primer Premio Nobel de la Paz precisamente por amoral; en la novela social y en el relato utópico (William Morris, *Noticias de ninguna parte*). Este otro enfoque llegó a alcanzar tal dimensión que el sociólogo e historiador de las ideas Wolf Lepenies ha podido escribir con razón, atendiendo al *affaire* Dreyfus en Francia y al papel de referente moral que asumieron entonces algunos escritores (en Francia, Zola; en Rusia, Chernichenski, Tolstoi y Dostoievski; en Inglaterra, Matthew Arnold), que a finales del siglo XIX la literatura aparecía como un campo de batalla en el que se debate el triunfo de la verdad o de una imagen ideal de la sociedad. Algo no muy distinto a lo que todavía ocurría a finales del siglo XX en el ámbito de la poesía.

En relación con esta otra tradición y discutiendo casi siempre con los principales representantes del canon de la tradición heredada están, en medio, las tentativas de reconstrucción de los grandes sistemas éticos de la Ilustración y del Romanticismo, tentativas de las que habían surgido filosofías morales globalmente críticas, o, por así decirlo, *alternativas*. Filosofías (o tal vez sería mejor decir formas de filosofar) que, por unas u otras razones, todavía provocaban el escándalo y quedaban entonces, por lo general, fuera de la consideración ética académica porque la academia las creía excéntricas, inmorales, amorales, o simplemente “literarias” (es decir, insuficientemente filosóficas). Sólo que este otro tipo de aproximación, transversal, antisistemático y deconstructor, estaba resultando en el cambio de

siglo cada vez más influyente en los ambientes intelectuales. Basta con recordar a este respecto la influencia de Marx y de Nietzsche. Pero se puede recordar también la influencia de los *Parerga y paralipómena* (1851) de Arthur Schopenhauer como otra forma de abordar el asunto de la ética. Allí, entre suplementos y omisiones, Schopenhauer había dejado escrito algo que no pocos escritores consideraban ya verdad atendible y que reaparecerá, a lo largo del siglo XX, en autores tan distintos como Karl Kraus y Albert Einstein, Robert Musil y Albert Camus:

La virtud no se enseña, ni tampoco el genio; la idea que se tiene de la virtud es estéril y no puede servir más que de instrumento, como ocurre en materia de arte con las cosas técnicas. Esperar que nuestros sistemas de moral y nuestras éticas puedan formar personas virtuosas, nobles y santas es tan insensato como imaginar que nuestros tratados de estética puedan producir poetas, escultores, pintores y músicos.

Con más radicalidad todavía, en *La genealogía de la moral* (1887), Nietzsche había expresado su particular malestar ante el uso corriente y degradado de la palabra *bueno*, proponiendo un método alternativo para volver a empezar la reflexión sobre la moral. Este método consiste sustancialmente en prestar atención sustancial al lenguaje y sobre todo a las etimologías. Por ese camino se podía llegar a dilucidar lo que las designaciones de lo bueno, acuñadas por las diversas lenguas, pretenden propiamente significar: “Encontré aquí que todas ellas remiten a idéntica metamorfosis conceptual, a saber: que, en todas partes, *noble*, *aristocrático* en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, *bueno* en el sentido de *ánimicamente noble*, de *aristocrático*, de *ánimicamente de índole elevada*, *ánimicamente privilegiado*”.

Este desarrollo de la noción de *bueno* se produce para Nietzsche en paralelo a aquel otro que hace que *vulgar*, *plebeyo*, *bajo*, acaben dando en el concepto de *malo*. Considera elocuente, como ejemplo, el que la misma palabra alemana “*malo*” (*schlecht*) sea en sí misma idéntica a “*simple*” (*schlicht*) y que, en su origen, designara precisamente al hombre simple, vulgar, en contraposición al noble. La atención prestada a la significación de las palabras básicas del lenguaje moral, y en particular a su etimología, proporciona un conocimiento que Nietzsche llama “esencial” y cuya conclusión es demoledora: “El que se haya tardado tanto en encontrar [este conocimiento esencial que es la genealogía] se debe al influjo obstaculizador que el prejuicio democrático ejerce dentro del mundo moderno con respecto a todas las cuestiones referentes a la procedencia. El daño que este prejuicio, una vez desbocado hacia el odio, puede ocasionar ante todo a la moral y a la ciencia histórica es [...] el *plebeyismo* del espíritu moderno, que es de procedencia inglesa”.

Aunque, mirándolo bien, no sólo inglesa, pues en ese mismo texto Nietzsche atribuye al consecuencialismo lógico, que él llama aterrador, y al “odio abismal” de los judíos aquella inversión por la cual la identificación originaria de lo bueno con lo aristocrático se fue convirtiendo en identificación de la bondad con la pobreza, de “lo bueno” con los miserables y los impotentes: “A propósito de la iniciativa monstruosa y desmesuradamente funesta asumida por los judíos con esta declaración de guerra, la más radical de todas, recuerdo la frase que escribí en *Mas allá del bien y del mal*, a saber: que con los judíos comienza en la moral la rebelión de los esclavos, esa rebelión que tiene tras sí una historia milenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista sólo porque ha resultado vencedora”.

Traigo a colación aquí ese texto para subrayar algo que muchas veces se olvida, a saber: que fue en este ambiente finisecular, y no en el de la filosofía analítica inglesa de comienzos de siglo, donde nació la propuesta de retrotraer la reflexión ética a la filosofía y la ciencia del lenguaje, pasando así a una reflexión de segundo grado que habitualmente se llama metaética. Fue el Nietzsche de *La genealogía de la moral*, quien, como de pasada, pero actuando en consecuencia con su planteamiento, aprovecha la oportunidad para expresar pública y formalmente su deseo de que alguna Facultad de Filosofía se haga benemérita del fomento de los estudios de historia de la moral convocando una serie de premios académicos para responder a la cuestión siguiente: *Qué indicaciones nos proporciona la ciencia del lenguaje, y en especial la investigación etimológica, sobre la historia evolutiva de los conceptos morales.*

Y es algo más que un síntoma el que en las Islas Británicas un autor como Moore, que casi con toda seguridad no había leído aquellas palabras de Nietzsche, se propusiera construir unos prolegómenos a la ética que empiezan justamente por la pregunta acerca del significado (o falta de significado) de las palabras esenciales del lenguaje moral. Algo más que un síntoma porque esta preocupación por el lenguaje, por lo que han sido grandes palabras del lenguaje moral, será ya una constante desde la primera década del siglo XX. Esta preocupación está en Karl Kraus y en las primeras obras de Walter Benjamin. Está en Bertrand Russell y en Martín Heidegger. Está en Wittgenstein y en el filólogo y político Antonio Gramsci. Está en Brecht y en Simone Weil. Está en Horkheimer y en Hannah Arendt. Mucho antes, por tanto, de que empezara a hablarse del "giro lingüístico" en la filosofía del siglo XX, la convicción de que el lenguaje funda la moral, de que no hay forma de hablar de ética en serio si no se atiende al significado de las palabras que empleamos y a la perversión de las mismas por el uso y el abuso es algo que ha ocupado las cabezas de pensadores, poetas y escritores que, sin embargo, lidiaban cotidianamente no sólo con la moral imperante, a la que por lo general consideraban hipócrita, sino también con los principios básicos de los sistemas éticos establecidos por la tradición heredada.

### III

Aceptada, aunque a veces con reservas, la intencionalidad científica del filosofar sobre la moral, por asistemático que éste fuera, la discusión se fue centrando, ya en los comienzos del siglo XX, en qué ciencia había de hacer de fundamentadora de la ética: si la ciencia del lenguaje (que es la propuesta de Nietzsche), la biología en combinación con la sociología (que es la propuesta de Spencer), la psicología profunda (como empezaba a sugerir Freud) o la psicología empírica y fenomenológica (que será el caso de Franz Brentano). A pesar de la importancia que concedía a las cuestiones lingüísticas en su reflexión ética, al plantearse *de qué hablamos en realidad cuando hablamos de ética*, George Edward Moore se sentía más próximo a Brentano que a Nietzsche o a Spencer, seguramente porque en *El origen del conocimiento moral* (1889-1900), Brentano había puesto el acento en el concepto de intencionalidad precisamente para subrayar la diferencia existente entre acciones meramente físicas y las acciones voluntarias de los humanos.

Pero más allá de la intencionalidad analítica o científica, la conciencia lingüística en la reflexión ética y ético-política enlazó pronto con la sensación difusa de estar viviendo una crisis histórica. Al principio se trató de una sensación oscilante: no se sabía muy bien si lo que estaba en crisis era la cultura burguesa, como decían unos, o la modernidad europea en su conjunto, como pretendían otros, o más bien las diferentes formas simbólicas de representación de aquellas realidades, desde la ciencia a la ética y el derecho. Una prueba, indirecta ésta, de que los sistemas éticos y lo que se llamaban valores estaban en crisis en aquel cambio de siglo es la atención que se dedicó a la reflexión seguramente más primaria de todas, más de fondo en el sentido filosófico: la reflexión metodológica. Pues siempre que la reflexión metodológica pasa a primer plano hay conciencia de que no se puede seguir viviendo como se ha vivido o pensar como se ha pensado. Ahora aquella conciencia dice que el ser humano no se ha dado cuenta todavía de haber probado por segunda vez el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal.

Esta reflexión remite a la discusión sobre la objetividad y la racionalidad de las valoraciones y de los juicios morales, al debate sobre el lugar de la filosofía moral en el conjunto del saber. El centro de la discusión, en este caso, era la distinción que hay que establecer entre *hechos* y *valores*, o, mejor dicho, entre juicios o proposiciones sobre hechos y valoraciones morales. En Inglaterra, Henry Sidgwick, que seguía la tradición de David Hume, se ha ocupado de esta cuestión en sus *Principios de Economía Política* y en *Los métodos de la ética*. Pero la discusión tiene también su eco, y pronunciado, en Alemania, a través de Windelband (*Historia y ciencia natural*, 1894), de Rickert y, sobre todo, de Max Weber. Se trata de un debate en el que intervienen filósofos, historiadores y científicos sociales. Debe tenerse en cuenta a este respecto que lo que hoy llamamos ciencias sociales, aludiendo con ello sobre todo a la sociología y a la economía, se han llamado durante mucho tiempo (y desde luego ésa era todavía la denominación habitual en el cambio de siglo) ciencias morales.

Este tipo de preocupación metodológica, que va de Sidgwick en Inglaterra a Weber en Alemania, y que se da también en Moore, introduce algunas convicciones que han impregnado la conciencia ético-política del siglo XX y de las cuales es difícil decir si son el reflejo espiritual de una crisis histórica real o más bien la interiorización de una sensación todavía minoritaria que empujaba, desde el mundo de las ideas, a la crisis efectiva de lo que llamamos modernidad. En realidad se trata de tres convicciones y de una duda que se expresa en forma interrogativa.

Primera: que la afirmación que hacemos de valores últimos o ideales no se sigue, ni puede seguirse deductivamente, de proposiciones de hecho. Lo cual limita mucho no sólo las pretensiones científicas de construir una ética naturalista que da por sentada la naturaleza de lo que somos liquidando como sinsentidos la especulación y la metáfora, sino también la presunción misma de que pueda haber algo así como una ciencia del bien y del mal.

Segunda: que los juicios de valor, y en particular esa forma de valorización a la que llamamos afirmación de los ideales no son despreciables porque haya de aceptarse la constatación anterior, sino que, a pesar de ello, tienen gran importancia para los hombres y, por consiguiente, también para los científicos sociales como hombres. Lo cual equivale a decir que, aun a sabiendas de la precariedad o del carácter sólo plausible de nuestro conocimiento de lo bueno y de lo malo, seguiremos hablando de ética y preguntándonos de qué hablamos en realidad cuando lo hacemos.

Tercera: que puesto que estos juicios de valor no son ni pueden ser producto del saber empírico, hemos de resolver y decidir acerca de ellos en otro campo, el normativo, que es precisamente el ámbito de lo ético-político, un ámbito relativamente autónomo de lo que sea nuestro conocimiento de los hechos. Lo cual, dado que el ser humano está abocado a la acción y no puede permanecer en la duda eterna, remite inevitablemente a la batalla de ideas, a una batalla entre ideales que sólo se resolverá en la práctica y en condiciones históricas dadas, determinadas.

La duda o la pregunta razonable que se desprende de las anteriores convicciones es si hay que considerar los ideales de los otros tan sagrados como los nuestros y si la controversia normativa, la batalla de ideas acerca de ellos, es sólo meta-científica, en el sentido de que la ciencia, ninguna ciencia, puede decidir nunca sobre valoraciones, o es también arracional, en el sentido de que sobre los ideales, precisamente por ser sagrados, no hay razón (ni siquiera práctica) que pueda decidir al respecto de una vez por todas.

En la primera década del siglo esta pregunta y la duda vinculada a ella pudo expresarse todavía con cierta tranquilidad de espíritu, como lo prueba tanto el modo, un tanto irónico, en que Max Weber planteó el asunto como la forma tranquila en que Moore enfrenta el tema de los ideales, descartando las utopías, al final de su *Principia Ethica*. Pero, luego, en las décadas que siguieron, la vivencia de los desastres de la primera guerra mundial y los horrores de la segunda hirieron de tal manera la conciencia ético-política europea que la batalla de ideas se convirtió en choque material, la duda acerca de qué tipo de relación hay que establecer entre ciencia y valores dejó de plantearse en términos filosóficos y hasta la pregunta misma acerca de la posible racionalidad comparativa de tales o cuales ideales pareció salir sobrando.

Si se compara aquel talante tranquilo de Moore con el filosofar a hachazos y mandobles sobre la moral y la política de quienes han ejercido como conciencia crítica europea desde la primera guerra mundial (desde Karl Kraus a Guy Debord y desde Georg Lukács a Primo Levi, pasando por Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Simone Weil, Bertolt Brecht, Ernst Bloch, Herbert Marcuse y tantos otros) se comprobará que, con unas pocas excepciones (en ciertos momentos Russell, casi siempre Wittgenstein y Einstein), hubo un singular desplazamiento de acentos. A G. E. Moore le interesaba sobre todo el juicio moral. Tanto que pudo llegar a escribir que una conclusión correcta siempre se puede obtener por medio de un razonamiento falaz y que la vida buena y las máximas virtuosas de un filósofo moral en general no demuestran de ninguna manera que su filosofía ética sea también buena. "Lo que discuto aquí", dijo, es "la eminencia del razonamiento, no la eminencia del carácter del hedonista como persona, ni siquiera su eminencia como maestro de moral". A la mayoría de los autores que acabo de citar, en cambio, estas palabras sobre el juicio y el razonamiento moral les dejarían fríos. Les

interesará prioritariamente justo aquello que no le interesaba a Moore: los comportamientos morales, las actitudes ético-políticas de las gentes en su vida activa, pública y privada, los ejemplos y los testimonios, los cabos sueltos de una historia escrita siempre por los vencedores.

#### IV

Tal vez porque la herida que han dejado dos guerras mundiales era demasiado profunda, el siglo XX no ha producido éticas equiparables, ni en sentido sistemático ni por su valor sustantivo, a lo que Spinoza, Kant y Hegel ofrecieron en plena modernidad. De manera que la crítica radical del último Nietzsche a los conceptos fundamentales de la ética ha hecho más efecto en la conciencia ético-política europea que la aproximación analítica, metaética, a aquello de lo que hablamos cuando hablamos de ética. Ninguno de los grandes pensadores del siglo ha logrado algo equivalente a lo que en el ámbito de la filosofía moral y política lograron Kant y Hegel, aunque alguno de ellos se lo propuso. Heidegger no ha dejado una ética y hay dudas fundadas de que una ética pudiera derivarse de su filosofía de la existencia; Lukács lo intentó cuando estaba pasando de Dostoievski a Marx, pero acabó diluyendo la ética en una ontología del ser social; Wittgenstein cerró el camino drásticamente a una ética sistemática, aunque luego nos hiciera heredar a todos su propia perplejidad al respecto; Bertrand Russell, tal vez por lo impresionado que quedó ante el primer Wittgenstein, acabó renunciando; Jean-Paul Sartre, que anunciaba una ética en 1945, sólo dejó un fragmento, bastante frustrante, por cierto, publicado después de su muerte. Sin duda, hay apuntes y bosquejos en esos autores y en otros (en Horkheimer, en Adorno, en Levinas, en Jonas, por ejemplo), pero nada equivalente a lo que produjeron Spinoza, Kant y Hegel o los clásicos greco-romanos.

Además, la fragmentación del pensamiento filosófico y la atomización de las áreas de conocimiento relacionadas con la ética y la filosofía política fueron alcanzando tal magnitud que poco a poco hubo que renunciar a encontrar un “metarrelato” ético, es decir una reflexión sobre la vida buena en la ciudad bien ordenada, que pudiera servir al menos como punto de partida o mínimo común denominador en cuya tradición teórica dialogar, como lo habían sido, por ejemplo, el neokantismo, el neohegelismo o, en el ámbito de la filosofía política, el marxismo. Incluso el proyecto de teoría política de Hannah Arendt, en el que hay apuntes interesantísimos y que hoy en día se suele mencionar en la academia con considerable acuerdo, es, si se me permite decirlo así, un proyecto frustrado, inacabado, que no pasa de ser un diálogo fragmentario y entrecortado con la tradición heredada, una tradición que, según la propia Arendt, se ha roto definitivamente entre 1933 y 1945.

Obviamente todo esto tiene mucho que ver con otros hachazos: los que la historia del siglo XX ha dado a la ética, a todas las éticas, desde 1914 a 1945. O, si se prefiere, con la pregunta exclamativa y terrible tantas veces repetida: “¿Qué ética después de Auschwitz?” ¿Qué ética después de que Eichmann dijera que en su vida se había inspirado en el imperativo categórico de Kant y de las delaciones y crímenes cometidos en nombre del ideal, de los altos principios de las utopías sociales revolucionarias? En cierto sentido se reiteraba así, generalizándose y agudizándose, una impresión que algunos habían tenido un siglo antes, en el momento de las guerras napoleónicas, cuando *la libertad a caballo* dio paso, a través de la reflexión sobre los desastres de la guerra, a la intuición de que *el sueño de la razón produce monstruos*.

No es necesario, pues, sentir particular simpatía por los primeros filósofos que se llamaron a sí mismos posmodernos, ni hace falta aceptar la mayoría de sus tesis sustantivas, para reconocer que hay al menos un punto en el que llevan razón: la ética, en el sentido que tenía para las grandes filosofías sistemáticas, se acabó en el siglo XX. Claro es que eso mismo se puede decir de otra manera, evitando la exageración de las proclamas sobre los fines anunciados que luego han de lidiar con ejemplos preclaros que se vengan para solventar el contrafáctico: ha habido en el siglo XX varios proyectos éticos (algunos de ellos interesantísimos), pero no hay *una* gran ética de referencia. Esta observación de lo que empezó a pasar en el siglo XX en el ámbito ético-político puede hacerse con talantes que son también muy distintos: describiendo y tomando nota, simplemente; quejándose con amargura de la fragmentación existente en el ámbito de la ética y de la filosofía política; proclamando el definitivo advenimiento de un mundo

sin valores; poniendo a dialogar los diferentes enfoques (o algunos de ellos) en un concierto polifónico; retirándose hacia tal o cual ética aplicada o práctica; tratando de invertir la situación en busca de una nueva y única ética mundial; o buscando nuevos principios para una ética de la responsabilidad a la altura de los tiempos. Todas esas cosas se han hecho en la segunda mitad del siglo.

Las dos primeras actitudes, la de la queja amarga y la que proclama el fin de los valores, no parecen atendibles. Y no lo parecen por una misma razón: porque son parte de una vieja y conocida noria de las ideas que no aporta nada al conocimiento específico del mundo en que vivimos. Hace tiempo que se sabe, al menos desde que Bergamín dialogaba con Jorge Manrique, que cualquier tiempo pasado fue mejor siempre que se ponga el acento en ese *fue* (que éramos). Y que el fin de *todos* los valores ha sido siempre el fin de *nuestros* valores más queridos. Las otras reacciones, en cambio, la hermenéutica dialógica, la ética aplicada, la búsqueda de una ética mundial pensando en las víctimas de un mundo sin alma y la ética de la responsabilidad y de las obligaciones del ser humano con su entorno y con las generaciones futuras, son proyectos respetables y cada uno de ellos, a su manera, ha aportado algo nuevo a la racionalidad moral que se esboza contra la corriente.

Aun reconociendo esto último, y apreciando como aprecio algunas de estas tentativas (varias de ellas aún en curso), voy a seguir en este libro otro camino más sinuoso, más oblicuo y más relacionado con la historia de la *otra ética*, que consiste en timar nota del fracaso de la mayoría de los proyectos sistemáticos, admitir la fragmentación, seleccionar en ella unos cuantos autores que, en mi opinión, ofrecieron iluminaciones de nota para, desde ahí, tratar de captar algunos de los motivos centrales de lo que ha sido la evolución de la conciencia ético-política del siglo XX en relación con los acontecimientos principales del siglo. Se podría añadir que recorrer ese camino es un paso previo para tratar de pensar después qué pueda ser una *poliética* para el siglo XXI. Pero tampoco en esto conviene hacerse ilusiones. Seguramente hay que dar por establecido que ninguna de las grandes corrientes filosóficas del siglo XX ha sido capaz de construir un sustrato ético-político aceptable para el hombre europeo después de dos guerras mundiales, del holocausto, del gulag y de la primera utilización de armas de destrucción masiva. Y si eso es así, lo más sensato puede ser detenerse en aquellas intuiciones, por fragmentarias que sean, que partiendo de la crítica de la Moral y de la moralidad existentes han apuntando al menos a una elevación parcial de aspectos decisivos para la conciencia moral de los hombres de la época.

## V

En cierto modo el final de la modernidad europea trae a la memoria lo que fue su principio. Y no sólo por las guerras, sino también por la sensación de estar viviendo un período de excepción. Si en aquel principio se dijo que la única forma de ir al paraíso, si es que hay alguna, es conocer los caminos que conducen al infierno para evitarlos, al final de la modernidad se puede decir también, con la mayoría de estos autores que reflexionaron entre la frontera y el exilio, entre la literatura y el filosofar, que el gran asunto de la conciencia ético-política del siglo XX no fue el del bien y lo bueno (ni su búsqueda, ni su definición, ni siquiera su etimología), sino el del mal y la maldad. De eso, a pesar de algún poema de Voltaire, de la réplica de Rousseau, de algunas páginas de Kant y de las incursiones literarias de Dostoievski, apenas se sabía nada. Y lo que se sabía acerca de aquello que economistas, sociólogos y moralistas sensibles del siglo XIX habían llamado el *mal social* era, desde luego, muy precario e insuficiente para dar cuenta de horrores como los que se vivieron durante la primera guerra mundial, en los campos de concentración de la segunda, entre los exiliados y los parias que tuvieron que cambiar de país como de zapatos y entre los desventurados de una Europa orgullosa de su civilización (o de su cultura) a los que, por si faltara algo, acababa de ofrecérseles con gran pompa retórica el Milenio del Reich o el Advenimiento del Socialismo.

Tratar de entender un mal que va creciendo hasta alcanzar en los años treinta una dimensión de la que se sospecha que es ininteligible ha sido una constante para la conciencia ético-política del siglo XX. Esta preocupación está presente ya en Karl Kraus, obsesionado por el rigor de la palabra y moralista a su pesar, cuando después de tocar a silencio en el momento



del estallido de la primera guerra mundial escribe aquel monumento que titula, con talante apocalíptico, *Los últimos días de la humanidad*. Lo está también en aquel Lukács que, en los últimos días de la guerra, dice llevar, como Fausto, dos almas en su pecho y oscila entre la atracción por el nihilismo dostoiévskiano, la metafísica bolchevique que sugiere que del mal puede surgir el bien, y la dialéctica hegel-marxista que dice haber descubierto que la historia, aunque nos pese, progresa por su lado malo. En este obligado medirse con el nihilismo algunos, entre ellos el propio Lukács que se dispone a escribir *Historia y consciencia de clase*, verán la “tragedia de lo ético”. Y, aunque planteada en otros términos, tal vez con menos talante trágico pero con la misma perplejidad, la pregunta por la persistencia del mal humano que estalla en las guerras y en la violencia de la época de la rebelión de las masas, está también en el intercambio de cartas entre dos grandes del siglo, Einstein y Freud, en el periodo de entreguerras.

La pregunta por el sentido del mal, que ya no es sólo mal social (explotación y opresión), sino desgracia o desventura de los humanos que tienen que enfrentarse con *algo más* que el dolor y el sufrimiento, se hace mística en Simone Weil cuando ha comenzado ya otra guerra, la segunda guerra mundial, o apunta hacia la revisión drástica de la historia y de la idea de progreso en Walter Benjamin, cuyo testamento intelectual pone el acento en la dialéctica negativa y nos cambia hasta la noción de tiempo histórico. En esas circunstancias se comprende que hasta los que lograron huir de la barbarie y sobrevivir a ella, como Bertolt Brecht, hayan sustituido la vieja idea de la catarsis por un talante antiheroico que hace estallar las contradicciones en que anida la mentira dejando a la posterioridad el mensaje de que en un mundo dividido, en las gélidas aguas en que el “pintor de brocha gorda” declara la guerra al “pez cornudo”, no se puede ser amable ni queriendo, o que la esperanza de lo bueno, si la hubiera, sólo puede brotar de los que no tienen esperanza, de los desesperados.

Cuando acaba la segunda guerra mundial y al contemplar las ruinas se confirma la deshonra de todos los grandes conceptos del proyecto moral ilustrado y se conoce el tipo de muerte que imperó en los campos de concentración, la perplejidad acerca del mal del siglo es ya tal que Hannah Arendt, dialogando con Karl Jaspers, oscilará entre definir aquel mal como un mal *radical* en el sentido kantiano, o llamado mal *trivial* precisamente porque ha banalizado toda norma moral hasta límites que la conciencia no podía ni sospechar, como si pudiera haber en el mundo mal más radical, más extremo, que aquel mal humano que había preocupado al Kant de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Se entiende así, desde ahí, la esencial preocupación por el otro, por la alteridad, entre la náusea y el absurdo. Y se entienden las idas y venidas de la conciencia ético-política entre la consideración de que el infierno son los otros y la indagación acerca de lo que podría ser un nihilismo positivo, concededor del otro mal, el que ha producido el terror revolucionario, pero que aún aspira a la rebelión no quiere resignarse ni admitir que, muerto Dios, trivializadas las grandes palabras de la tradición ética occidental, deshonrados los conceptos, frustrada la revolución, pueda decirse o tenga que decirse ya que todo vale.

Es llamativo, por lo que tiene de confirmación del momento neomaquiaveliano, el que esta conciencia ético-política del siglo XX haya alcanzado su nivel más alto de serenidad precisamente en el viaje de regreso de los infiernos, con Primo Levi, cuando se hace memoria de la ofensa, prescinde del dramatismo, se encamina hacia la bioquímica moral, penetra en el universo dantesco de la zona gris y nos advierte de la inanidad de las ideologías en el submundo de Auschwitz. Pues al reflexionar, en el retorno, sobre los caminos que conducen al infierno y aun sobre el infierno mismo, el químico Levi aún tiene ánimo para volver a enlazar con el proyecto moral ilustrado. De donde resultaría, como había ocurrido ya con no pocas páginas de Leopardi, que las ilusiones naturales del ser humano (y la esperanza, en suma) brotan precisamente, como lo que salva en Hölderlin, de la descripción sin contemplaciones del lugar en el que la condición humana ha corrido mayor peligro.

## VI

*Poliética* es un término ambivalente. Lo he elegido para reunir algunas de aquellas aportaciones a la conciencia ético-política del siglo XX precisamente por esta ambivalencia.

Sugiere al mismo tiempo pluralidad de éticas y fusión de lo ético y lo político. Lo primero, la admisión de la pluralidad de éticas, es algo que se deriva, en todos los autores que voy a tratar aquí, de la insatisfacción ante la Moral (en singular) *que empuja*, se impone o domina en las sociedades europeas. Lo segundo, la necesidad de una fusión o de un acuerdo cordial entre la ética y la política es un *desiderátum* que nace en la época de la ascensión de las masas a la política y de la manipulación política extrema de las masas.

Este deseo se mueve entre tradición e innovación: arranca de la necesidad de distinguir analítica y metodológicamente entre ética y política (y en eso es moderno), pero rechaza las consecuencias de la separación entre lo público y lo privado, una de las cuales es la generalización de la doble moral, y se burla de la pretensión según la cual los vicios privados producen virtudes públicas. En lo que tiene de innovador, este deseo de fundir ética y política ha oscilado entre la afirmación de que en el fondo *todo es política* (cuando los nuevos sujetos reivindican nuevos derechos) y la afirmación de que no hay fondo, de que el ser es lo que aparece y, por tanto, la política tiene que ser *ética de lo colectivo*, de la esfera pública (cuando los nuevos sujetos se piensan a sí mismos ya no como meros reivindicadores de derechos, sino como parte de lo que puede ser el nuevo poder). También aquí, pues, el deseo se mueve entre la innovación y la tradición, o, para hablar con más propiedad, la reinterpretación de tradiciones anteriores a la maquiaveliana.

Entendida en el sentido de una pluralidad de éticas o conjunto de principios morales que compiten entre sí, la poliética no es, en los autores que voy a tratar aquí como figuras de la evolución de la conciencia ético-política del siglo XX, una afirmación normativa, sino más bien una constatación, un juicio de hecho, o algo que se da ya por supuesto. Lo cual no implica en ningún caso admisión del relativismo ético, sino agudización de la batalla de ideas. Entendida como deseo de fundir ética y política, la poliética es en cambio una propuesta normativa, no siempre explícita, que arranca de dos observaciones paralelas. En primer lugar, de la observación de que la separación entre ética y política, establecida en los orígenes de la modernidad europea, tiene fundamento metodológico pero ha sido pervertida en la vida práctica de las sociedades. En segundo lugar, de la observación de que los principales problemas que llamamos políticos remiten a principios éticos insolventables y, viceversa, que no hay asunto relativo a los comportamientos privados que no acabe en consideraciones políticas o jurídico-políticas. Estas dos observaciones remiten a un mismo asunto: la recuperación del todo perdido una vez que se ha admitido que, por razones analíticas o metodológicas, conviene mantener separados el juicio ético y el juicio político.

No voy a justificar la elección de los autores aquí tratados. Si hubiera que escribir una historia de la evolución de la conciencia ético-política del siglo XX, esta selección de autores resultaría, obviamente, insuficiente y arbitraria. Pero no me he propuesto eso sino, mucho más modestamente, sugerir algunas calas en esa conciencia priorizando autores y temas que a veces son tratados como cabos sueltos en las historias y manuales al uso. Por eso espero que se me perdone la arbitrariedad. Los autores con los que aquí se dialoga (Kraus, Lukács, Benjamin, Brecht, Weil, Arendt y Levi) son, por así decirlo, santos de mi devoción. Si eso no fuera una forma de hablar, si creyera en santos y estuviera sugiriendo un devocionario laico, añadiría que tengo algunos más, por supuesto. Algunos de ellos (Moore, Gramsci, Einstein, Camus, Bloch, Marcuse o Debord) han quedado fuera de este volumen por razones editoriales o porque me he ocupado de ellos en otros lugares.

Lo que finalmente ha quedado es el resultado de un curso de ética y filosofía política que vengo impartiendo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona desde 1996. Agradezco a Jorge Riechmann y Michael Pfeiffer la lectura de algunas partes del manuscrito y las sugerencias que me han ido haciendo. Y a Carlos Ortega la amabilidad y profesionalidad con que ha tratado el texto.