

LA NUEVA MORAL

La nueva moral que se ha instaurado en la cultura contemporánea no es tan «nueva» como propuesta en la historia del siglo XX, sino que comparte su conformación con tantas otras que pretenden ser «revolucionarias». Esto es, asumen un punto de partida crítico, generalmente crítico de teorías inmediatamente anteriores y de las cuales son, simultáneamente, significativamente deudoras, por más que se presenten con ropajes o disfraces innovadores o inéditos. Quieren emular el impacto kantiano, verdadera revolución de la moral en su tiempo, y ser a la vez sus contestatarios. Lo que resulta es una suerte de caricatura, un «universalismo pragmático». El mismo recurso quieren operar sobre Nietzsche y a lo que llegan es a una «comercialización del inconformismo radical»; o sobre el positivismo cientista y secularizante de Comte y lo que queda ha sido una «sofística científicista».

La moral kantiana fue realmente revolucionaria. Otro asunto es la coherencia de su sistema ético o si aquello que es punto de partida crítico, no es introducido o legitimado por y desde su misma moral. Si hablo de revolución es porque frente a la tradición clásica y medieval se apunta a negar los mismos fundamentos de la ética, tanto los fundamentos físicos, como los antropológicos y metafísicos. El objetivo, liberar a la razón humana de toda regulación externa a su propio poder y medida. La justificación, considerar que la razón humana debía dejar de ser sometida a las cosas, porque desde esta perspectiva ha entendido Kant los «fundamentos». Ya en el siglo XX, particularmente a partir de los años cincuenta, se quiere emular, dije, el impacto kantiano, pero lo que queda es una revolución dialéctica, como superación histórica de las doctrinas que anteceden. En el fondo se disfraza o desfigura, se le quita peso o intensidad, a alguno de los contenidos de esas mismas doctrinas que quieren superar.

Al examinar la ética contemporánea, además de estos antecedentes, hemos de reparar en otro elemento intrínseco a la constitución de las posiciones. Si entendemos la moralidad como una realidad extendida entre el polo subjetivo de la conducta humana y el polo objetivo de los bienes y fines frente a los que aquélla se consume, la liberación de los fundamentos —físicos, antropológicos y metafísicos— quita de todo sustento normativo a la moral y entroniza como monarca absoluto al sujeto humano, sea el individuo o la sociedad. Y en el hombre, algún poder no racional, la voluntad, los impulsos, los sentimientos, desarrollan un juego arbitrario conforme a los intereses circunstanciales que rigen en cada momento. Digo un poder no racional, porque la razón práctico-moral sale de escena al ser por su propia índole la guardiana de la objetividad moral y por ende de todos los elementos que tienen un lugar y un papel en la conducta humana recta.

En verdad, el ideal moral clásico, que sobrevive a pesar de sus desvíos y exageraciones hasta la modernidad, de «vivir conforme a la razón», aseguraba y protegía lo específico de la moralidad y de la ética. Porque la negación de los fundamentos podía negar el sustento y la objetividad de la naturaleza, del ser, de Dios, de un universo real de bienes y fines, pero la razón buscaba algún sustento, llámese creencia en la libertad, el Estado y la Historia, la Humanidad y el Partido. La ausencia de los fundamentos prostituye a la moral; la ausencia de una razón práctico-moral la aniquila. Y con esto nos encontramos en el siglo XX.

¿Qué lugar puede ocupar hoy el pensamiento filosófico-moral de Santo Tomás? Su obra y su vida intelectual pueden hacer frente hoy como en el medioevo para salvar a la ética de esos dos atentados intrínsecamente corrosivos. En primer lugar, puede asegurar la *integralidad del orden moral* sin mengua de la libertad que no puede dejar de ser su sujeto y ponerla en un concierto de relaciones fundantes, que por naturalmente normativas y rectas, auguran su perfeccionamiento y progreso. Puede asegurar el universo de la libertad al asegurar el universo de los valores y fines, incluso, hacerla profundamente libre al ligarla a un destino trascendente. En segundo lugar, resguarda la *especificidad de la moral*, al respetar el lugar y la función propios de la razón práctico-moral, en todos sus niveles, desde el natural hasta el prudencial, desde lo universal y general hasta lo particular y circunstanciado. Es éste el perfil de la moral como un «saber vivir», al encarnar en la praxis virtuosa la rectitud del orden racional. A su vez, ambos componentes de la ética filosófica de Santo Tomás guardan una interdependencia enriquecedora que generan —y sólo por tal dependencia— una tercera propiedad de la misma, la *coherencia del sistema moral*, pues, el sujeto racional y libre sólo se plenifica en la conexión con aquellos fundamentos y con aquellos bienes y fines existenciales de la vida humana.

LOS ALBORES DEL SIGLO XX

Como ocurre con cualquier momento de la historia del pensamiento, el análisis de un período se ilumina desde sus antecedentes, particularmente la segunda mitad del siglo XX, porque las doctrinas en escena juegan una dialéctica de críticas y oposiciones a la par que asumen, como una «nueva» oferta, elementos y posturas del pasado inmediato. Cuatro son las corrientes más gravitantes en el ámbito de la ética que ingresan en este siglo: el idealismo dialéctico, el materialismo dialéctico, el positivismo y el situacionismo¹. Bosquejaré lo principal de las mismas para esclarecer el panorama actual y lo haré desde aquellas tres propiedades exigidas para una auténtica respuesta filosófica de la moral.

En el *idealismo dialéctico*, que tiene en G. W. F. Hegel (1770-1831) el representante por antonomasia, la ética es solidaria de su concepción de lo real y de la lógica. Lo real es introducido a la fuerza en la lógica haciendo violencia sobre ella. En Kant,

¹ Cf. J. MARITAIN, *Filosofía moral (Examen histórico-crítico de los grandes sistemas)*, Ed. Morata, Madrid 1962.

la liberación del espíritu de la regulación de las cosas deja, sin embargo, resabios de la realidad extramental por el dualismo de fenómeno-cosa en sí, y tal liberación tenía por objetivo limitar el campo del saber y restringir las ambiciones de la razón. En Hegel, el mismo espíritu va a abolir la cosa en sí, ocupando su lugar, y los fenómenos serán su manifestación. Las esencias ya no pueden guardar ningún misterio, la ininteligibilidad es una apariencia que se debe desvanecer. Lo irracional es consubstancial a la razón y la integra, porque la razón al prostituir a lo irracional, confirma más que nunca su poder invencible. Por eso que la ética hegeliana es acósmica o pseudocósmica, en tanto que el mundo de la Idea absorbe el ser y la libertad, pero es normativa al modo de una «onto-teo-lógica». El imperativo categórico ordenado por el Estado o la Historia (*Sittlichkeit*) es lo que hace bueno al acto y a través de esta prescripción de la Voluntad universal se confiere bondad al objeto. No desconoce la rectitud del sujeto individual (*Moralität*), pero ésta es conforme a la propia conciencia y por ello imperfecta y contradictoria.

La ética hegeliana no asegura una rectitud específica a los actos morales en relación a determinados objetos que en sí mismos son bienes dignos de la conducta humana, sino que tal rectitud se mide por las consecuencias con relación a objetivos del Estado o la Historia o por el impacto que provocan en la comunidad social. Aquí ya está gestado el «relativismo consecuencialista», porque la rectitud moral se determina en virtud de sus resultados o efectos del orden colectivo. Y por lo mismo, como se dirá hoy, es una ética «teleológica», tomando «fin» en un sentido pragmático, como el mismo fin del Estado que está por encima del valor, que todo lo legitima y al que se dirigen dialécticamente el «Hombre-en-la-Historia y todas las cosas». La ética contemporánea sólo tendrá que sustituir el Estado hegeliano o la Historia por la sociedad pluralista, o por la mayoría consensuada o por el mayor beneficio para el mayor número.

En la ética del *materialismo dialéctico*, K. H. Marx (1818-1883) no sólo se libera de toda realidad objetiva y fundante, sino que se deshace de toda ontología como tal, restando una suerte de «metafísica de la historia», dialéctica atea y materialista pero científica, que descansa sobre la sociología. Su término final es escatológico y mesiánico: la emancipación total y la divinización del Hombre en el movimiento dialéctico de la Historia que es esencialmente progresivo. De ahí que el bien como «fin» absorba totalmente al bien como «valor», siendo el éxito histórico el único criterio decisivo y supremo, pero no un simple éxito, sino la «justa comprensión de la Historia», es decir, el contenido objetivo y la dirección real de la Historia. El «deber ser», entonces, se distancia totalmente de lo que «es», porque la rectitud del acto será, siempre y sólo, un «mandamiento moral», un decreto del momento, producido por la conciencia del proletariado, de la comunidad y del Partido que la encarna. El orden moral resulta totalmente absorbido y diluido en la normatividad social y política de la acción, en su impacto socio-político. En este punto estamos instalados en una «moral del resultado», de los resultados sociales de los actos. De ningún modo puede ser una ética de los valores, porque no hay objeto específicamente moral, mucho menos una escala de valores. Es una ética de la necesidad y de la utilidad sin relación jerarquizada de medios y fines, sólo una interacción dialéctica conforme al movimiento de la Historia.

La tercera corriente con relevancia que ingresa en el siglo XX es el *positivismo*, cuyo fundador A. Comte (1798-1857) confiere a la ética un papel central en su sistema, a la vez que asesta el golpe mortal a la especificidad de la órbita moral, a su objeto y al conocimiento respectivo. Pues, cuando a la ética se le desconoce su carácter filosófico y normativo, cae irremediamente bajo el imperio de alguna ciencia particular, pasando por la negación de su fundamento en el ser, el bien y la ley natural. Esto es lo que ocurre con Comte para quien la ética es un «arte de los fenómenos sociales», totalmente mensurada por lo social y a cuyo progreso es obligatorio cooperar. Quiero destacar dos momentos importantes en la ética comtiana: el sociologismo sentimental y la sociolatría. Los hechos morales no han de ser tratados como lo hacían las restantes ciencias positivas, porque su principio rector es el sentimiento social, esa delectación de sentirse bueno y bienhechor, como una presión instintiva o impulso fuera de toda norma de justicia y derecho. Se le niega a la razón una función práctico-normativa pues sólo ejerce una regulación extrínseca al servicio del sentimiento. Nuevamente el relativismo de todos los valores por la preponderancia de la finalidad y a ésta se la endiosa como el Gran Ser, el Gran Fetiche, el Gran Medio, a saber: «la Humanidad y su progreso, variable con el movimiento de la Historia».

Por último, dentro del *situacionismo* ubico formulaciones de matices diferentes como las de S. Kierkegaard (1813-1855), M. Heidegger (1889-1976) y J.-P. Sartre (1905-1980) aunque comparten el que la respuesta filosófica se elabore desde la existencia singular y que la ética no es «filosofía» moral ni saber «normativo» sino exaltación de la libertad personal y la conciencia. El punto de partida es la condición de existencia del hombre en el mundo y no una supuesta obligación por la que el hombre se somete a una norma moral. Para Kierkegaard el «hombre natural» debe transformarse en «hombre de espíritu» por una «decisión singular», a través del sufrimiento, para sustraerse a los halagos de la historia mundial y «hacerse nada». Esto es, «suspender la ética» al traspasar sus límites y atreverse a ingresar en la «supra-ética», en un nuevo universo de valores y normas, que es obedecido por la fe, de cara a Dios, como un mandamiento singular. Para Heidegger lo moral surge cuando el existente humano (*Dasein*), en el silencio de la conciencia, retorna a su condición originaria. La conciencia moral no tiene una función normativa, sino que es un hecho cognoscitivo, un termómetro fenomenológico de la apertura del *Dasein*. Para Sartre, al negarse todo valor objetivamente fundado y todo ley moral universal, corresponde a cada sujeto crear, inventar, los valores orientadores. Estos se han de elegir libremente con relación a los fines primordiales y libres que no son sino la misma «libertad y la liberación del Hombre». El criterio moral es la reafirmación de nuestro libre proyecto fundamental por el que nos hemos elegido a nosotros mismo antes de toda razón o deliberación voluntaria porque son engañosas. El procedimiento es un examen «concienzudo de la situación», es decir, movilizar los elementos de la situación para flexibilizar el libre proyecto en cada situación. Es una «deliberación dialéctica» conforme a la opinión y la contingencia, sin ninguna norma o valor incondicionados, como una suerte de «charla racional que prepara radicalmente una elección irracional».

DE 1900 A 1950

Acercándonos a la primera mitad del siglo, la ética analítica de habla inglesa ha sido la de mayor ascendencia académica (se extendió rápidamente por Europa continental y Estados Unidos de Norteamérica) gozando, incluso, de mayor espectro publicitario. Se le ha dado en llamar *The Revolution in Ethical Theory*² porque ante la antigua tensión de la ética occidental entre el papel de la razón y de la parte no racional de la naturaleza humana en la determinación de la moral, se ha proclamado, y en general explícitamente, por el rechazo a la razón o más bien a la racionalidad como cosmovisión e ideal práctico. Esto ha implicado, también, negar la importancia y hasta menospreciar las verdades captadas por el intelecto y rechazar una estructura inteligible del mundo.

La perspectiva analítica tuvo como punto de partida, por un lado, la crítica al ideal moral clásico, sobreviviente en el neo-hegelianismo inglés³, de *vivir conforme a la razón*. Después de la primera guerra mundial, Oxford comienza a detentar mayor número de especialistas que Cambridge, y proclives a ideas más renovadoras con respecto a la tradición idealista que la caracterizaba, lo que produjo una ruptura con esa tradición. Además, precisamente por la guerra, desaparece la generación idealista joven y sólo quedaban profesores maduros, lo que brindó mayor espacio para el cambio y la aparición de la «filosofía analítica». Por otro lado, esta corriente es deudora y continuadora del empirismo y positivismo inglés, contrincante clásico de aquel neo-hegelianismo, al colocarse en el otro polo de la tensión, el de los sentimientos o la parte no racional de la conducta humana, asignando una función metaética a la razón moral y por ende a la filosofía. Entre la crítica al idealismo y la formulación de esta nueva corriente ha mediado Hume, el positivismo lógico y la semántica lingüística.

Las premisas de la ética y la moralidad en Hume: la teoría aprobativa, el juicio como reporte del sentimiento y la cuestión ser-deber ser, son asumidas por la filosofía del análisis en el contexto del *lenguaje moral*, en sus usos y aplicaciones con independencia de los contenidos axiológicos o teleológicos⁴. Aquí ha influido el positi-

² Título de la obra de G. C. Kerner, Clarendon Press, Oxford 1966. Cf. mi artículo «La razón en la ética. Ética analítica contemporánea de habla inglesa»: *Analogía* v (1991) n. 1. Referencias de la historia reciente de esta corriente en: B. BLANSHARD, *Reason and Goodness*, George Allen & Unwin, La Salle 1964; V. J. BOURKE, *History of Ethics*, Doubleday & Co., Garden City 1968; P. DUBOIS, *Le problème moral dans la philosophie anglaise de 1900 à 1950*, Vrin, Paris 1967; W. D. HUDSON, *Modern Moral Philosophy*, St. Martin's Press, New York 1983; M. WARNOCK, *Ethics Since 1900*, Oxford Univ. Press, Oxford 1970; B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of the Philosophy*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1985.

³ En esta tendencia se enfatiza el papel de la razón, ya que la misma «realidad» no es otra cosa que un sistema coherente de relaciones de conocimiento entendido como un todo, uno y coherente, y la acción moral tiene precisamente por fin (autorrealización) la identificación con ese todo único e infinito. La ética es un capítulo de la Metafísica, la autorrealización moral es dejar la ficción de la individualidad y hacernos reales al confundirnos en el todo. Los principales representantes han sido: T. H. Green (1826-1882), F. H. Bradley (1846-1924), J. E. Mc Taggart (1866-1934) y A. E. Taylor (1869-1945).

⁴ En Hume, consecuente a su negación del principio de causalidad, de la idea de Dios («pseudoi-dea, antropomórfica de imaginiería»), de todo conocimiento fuera de la experiencia sensible, surge en ética la *teoría aprobativa*, que fundamentalmente considera que los valores no son hechos ni relaciones

vismo lógico⁵ y la semántica lingüística⁶ con esa peculiar dialéctica de doctrinas en que se convierten en deudores de lo que critican. Así se presenta como *nueva* porque del análisis positivista del lenguaje (inspirado en el Círculo de Viena) se pasa a la implicancia práctica del hecho lingüístico, de forma tal que del «significado» se pasa al «uso» del lenguaje. Es el lenguaje «ordinario» ya presente en el último Wittgenstein. Sus representantes no forman una escuela y no hablan de las cosas que hacen sino «de la clase de cosas que están haciendo». Comparten ciertos disgustos contra la filosofía grandiosa del idealismo, aunque por su «conservadurismo» algunos la han considerado una «nueva escolástica»⁷. Se considera «nueva» pero sólo modifican o mitigan aquel empirismo o el neopositivismo lógico, sin salir del encuadre filosófico de uno u otro.

En lo que respecta a la ética analítica, es bastante complicado el acotar rasgos comunes, porque combaten y niegan las generalizaciones, multiplican y se detienen en los ejemplos particulares, analizan incansablemente los problemas sin darles solución. Sin embargo ahí está lo compartido, en la índole asignada a la razón moral⁸ en la ética y en la vida cotidiana, a saber un *uso lógico-lingüístico de la razón moral*. No se resuelven los problemas morales como tales, sino que se «analizan» en el contexto de la lógica o, a lo sumo, de la epistemología, y, por lo tanto, se *analizan los conceptos, juicios y argumentaciones morales*, al nivel del orden empírico-fáctico o del teórico-abstracto. Es una «nueva analítica de lo *a priori*» en la que lo práctico-moral de suyo queda fuera de lo racional, porque se diluyen las demás posibilidades teóricas no lógicas de la razón y sus posibilidades prácticas son derivadas a las técnicas, instrumentos o procedimientos que advienen en un uso posterior al de la razón como tal. Hay una suerte de tensión entablada entre los *juicios de hecho o fácticos*, donde propiamente opera la razón lógica, porque sólo ellos son susceptibles de verdad y falsedad, y los *juicios morales o de valor en general*, que se adscriben a una función no

sino referencias del sentimiento de «aprobación» si el acto es recto y de «reprobación» si no es recto. Entiende una «locura» el hablar de ley natural o de recta razón porque carece de sentido. Sólo cabe a la razón un papel humilde en el juicio moral, como es el de presentar los materiales para elaborar el juicio pero no juzga. El juicio moral es un reporte del sentimiento y si se invoca a la razón es para inferir sus consecuencias. El juicio moral verdadero es el que si observando la acción a la luz de sus consecuencias, experimenta (la mayoría de la gente) un sentimiento favorable, y falso si no experimenta tal sentimiento. Esta teoría es consecuente de la famosa cuestión humeana del *paso ser-deber ser* («the is-ought question»), en tanto que es imposible derivar un argumentación de «deber ser» partiendo de premisas del «ser». Se derivan pero sin ningún nexo explicativo, sin razones que funden la nueva relación y, por eso, sin poder asentar verdad o falsedad.

⁵ En particular, Bertrand Russell (1872-1970), Ludwig J. J. Wittgenstein (1889-1951) y el Círculo de Viena, con el que se designó, entre 1920 y 1930, un grupo de filósofos, hombres de ciencia y matemáticos para quienes se acuñó el término *positivismo lógico*.

⁶ En particular, George Edward Moore (1873-1958), C. K. Ogden y I. A. Richards.

⁷ Cf. A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid 1992; original: *Three Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1990.

⁸ Empleo la expresión «razón moral», porque en esta corriente la razón es entendida en su *uso metodológico*, no habiendo un tratamiento específico de la razón como *potencia y en su función práctico-moral*. No obstante, aunque es de su intención, no pueden sostener un escepticismo gnoseológico absoluto, una negación total de *algún uso moral de la razón humana*.

racional y cuyo correlato objetivo es una cualidad o disposición humana de suyo no inteligible.

Otro recurso compartido en la ética analítica, es la tarea asignada al filósofo moral y las teorías del significado⁹. La tarea del *filósofo moral* es diferente de la del *moralista* respecto del discurso moral. El moralista reflexiona, argumenta o discute sobre recto-no recto, bueno-malo, mientras que el filósofo moral piensa y habla sobre las formas en que los términos recto-no recto, bueno-malo, son usados por el moralista al deliberar sus juicios morales. El moralista habla de lo que la gente debe hacer; el filósofo moral de lo que está haciendo la gente cuando habla de lo que debe hacer. El asunto del moralista es la elaboración del mismo juicio moral; el del filósofo moral su análisis lógico-moral. El moralista está interesado en ética; el filósofo moral en metaética. El discurso del moralista es de primer orden; el del filósofo moral es de segundo orden. Respecto de las *teorías del significado*, se ha de tener en cuenta que en la corriente analítica el lenguaje es lo usado para comunicar algo y tiene que ver con los actos del habla (*speech-acts*), con palabras (*words*), enunciados y oraciones (*sentences*) y el discurso (*discourse*). El significado se refiere a estos elementos del mismo lenguaje y no a personas, cosas, hechos, etc. El significado es lo *comunicado* por el lenguaje, lo que es o no es entendido en él. Para explicar estos conceptos se han dado las diferentes teorías del significado: la *teoría referencial*¹⁰; la *teoría verificacionista*¹¹; la *teoría causal o psicológica*¹² y la *teoría del significado como uso*¹³.

La ética analítica, conforme a estos parámetros, ha tenido tres formulaciones modulares. La primera formulación en el tiempo está comprendida en la obra de Alfred

⁹ Sustituto muy peculiar de la justificación de los juicios morales en punto a obtener verdad y certeza morales, porque lo más que obtienen es la corrección *en el uso de las expresiones proposicionales en base a las reglas de la lógica lingüística*.

¹⁰ Sostiene que el significado es lo que el lenguaje nombra o a lo que se refiere, por lo que ostensiblemente señala el referente (un singular) y verbalmente refiere o nombra con otros términos. En consecuencia, si no existe lo que se nombra no hay significado. Dentro de esta línea se inscribe la versión de B. Russell que es más sofisticada y la teoría pictórica de Wittgenstein.

¹¹ Considera que el significado de una proposición es el modo de su verificación en que se apela a signos matemáticos o lógicos. El discurso moral no puede ser sometido a sus cánones porque no puede mostrarse si la proposición «X es bueno» es verdadera o falsa en tanto que «X» no es una propiedad sensible. De ahí que la ética no tiene sentido, la moral ningún tipo de objetividad, ni puede concebirse aprehensión intuitiva alguna de verdades morales. Teoría originada en el Círculo de Viena y asumida por las tendencias lógico positivistas.

¹² Para la cual el significado del lenguaje es su disposición a ser causado o a causar ciertos procesos psicológicos en el oyente o en el que habla, aunque se diferencia de tales procesos porque éstos pueden variar mientras que el significado permanece. En el discurso moral se entiende que el juicio ejerce un «magnetismo», de ahí que asentir a «X es bueno» no es otra cosa que experimentar una tendencia favorable hacia «X». Esta teoría dió lugar al «emotivismo ético».

¹³ Repara en la necesidad de atender al uso del lenguaje, porque precisamente por su uso el lenguaje se expresa. Las palabras son consideradas como herramientas y la función del lenguaje es diversa como diversas son las herramientas en una caja. El lenguaje se da entretendido en nuestras actividades como una forma de vida. El lenguaje moral nos permite reconocer la moralidad como una cierta clase no verificable y por ello nos evita el «hechizo» de la inteligencia de los presupuestos tácitos. Es la posición del último Wittgenstein y la de J. L. Austin, quien ofrece una versión más trabajada que influyó preponderantemente en el actual Análisis.

Jules Ayer¹⁴ que se encuadra dentro del *emotivismo ético* que se hace cargo del «emotive meaning»¹⁵, un sentido dinámico que provoca acciones en la gente como tendencia de las mismas palabras a producir respuestas efectivas en las personas. Los conceptos éticos no son propiamente enunciados que expresen verdad o falsedad sino que expresan sentimientos, y de allí que es imposible que una persona se contradiga con otra en materia de apreciación moral. La finalidad del lenguaje ético es colocarnos ante los hechos con una determinada disposición.

En el *prescriptivismo ético*, al interpretar el lenguaje moral como «mandatos u órdenes» y tanto para los imperativos como para los juicios-de-valor, la respuesta moral se encuadra dentro del asentimiento voluntario. Esto no significa que nos encontremos ante una ética normativa, pues la finalidad perseguida es sólo el elucidar y distinguir las «proposiciones imperativas de las indicativas». Estas últimas responden a juicios-de-valor y en ellas «asentir es creer», pues no aseguran la consecución de un acto. Mientras que en los «imperativos» se opera un «retorno lingüístico» a Kant, porque se ingresa en la moral al «asentir sinceramente un mandato», vale decir, cuando a un enunciado imperativo le sigue obligatoriamente la acción mandada.

La tercera formulación se ha dado en llamar la *retirada lingüística del emotivismo*, porque se observa una mayor preocupación por el uso efectivo del lenguaje, con un planteo más sutil y de mayor sensibilidad. Además, la respuesta moral irracional no convence por tres razones. En primer lugar, se advierte que la negativa del emotivismo a dar cabida a los juicios morales en cuanto tales, e. d. en sentido estricto como expresiones de verdad o falsedad, contradice el significado del hombre corriente y de allí la tentativa, de alguna forma, de legitimar tales juicios. En segundo lugar, que «aprobación» y «desaprobación» no son meras emociones que se reduzcan el gusto o disgusto sino que en los juicios morales, las emociones se instalan como elementos no-cognitivos. Por último, los análisis contemporáneos proponen una defensa racional de la decisión moral, a saber la posibilidad de justificar de alguna manera que una conducta es más razonable que otra.

En esta tercera formulación se advierte una revalorización contemporánea de la razón moral, por lo que se ha dado en llamar *the good reasons approach*¹⁶. Es una lógica del razonamiento ético como «lógica de la Ética en obra», reconociendo como objeto moral el «uso corriente del lenguaje moral», en el que el agente echa mano de «razones morales lógicamente buenas». Ellas son las que sostienen su decisión y acción porque sólo ellas pueden justificar la inferencia de una conclusión lógica y de ese modo disolver toda duda del agente, apoyar la decisión, develar la obligación y a-

¹⁴Cf. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz, first ed. 1936. Este libro contiene un capítulo sobre filosofía moral («Critique of Ethics and Theology», pp. 102-120). Contemporáneo de Ayer, el estadounidense Charles Leslie Stevenson publicó el artículo «The emotive Meaning of Ethical Terms»: *Mind* XLVI (19 37) 14ss., por lo que británicos y norteamericanos se han disputado la originalidad en el campo del emotivismo ético.

¹⁵ Término acuñado por C. K. Odgen y I. A. Richards. Cf. la obra conjunta *The Meaning of Meaning*, Routledge & Kegan Paul, London 1923, rpt. 1938.

¹⁶ Es «el recurso de las buenas razones», presente en la propuesta lingüística de Stephen Edelston Toulmin, Patrick H. Nowell-Smith y Stuart Hampshire.

firmarse frente a los oponentes. La ética no se ocupa de los problemas morales en cuanto tales, sino de las dificultades que surgen en el uso en el uso del lenguaje corriente del agente moral, en tren de resolver aquellos problemas de la decisión o el consejo. Siendo una versión «nueva» y peculiar de una «ética racional», cierto es el lugar conferido a la razón moral en el agente moral y en la ética, a pesar que el centro de la moralidad haya pasado de la recta razón del prudente a la validez lógica del lenguaje en obra.

ACERCÁNDONOS AL 2000

La última «novedad» en la ética la estamos viviendo hoy bajo la forma del *consecuencialismo* y *proporcionalismo* y como era lógico se ha dado en llamar la *nueva moral*. Si en la ética analítica han sobrevivido elementos importantes de las grandes corrientes del pensamiento que ingresaron en el siglo XX, las propuestas actuales han elaborado una versión *for export* del Análisis. Ha mediado el «nihilismo posmoderno»¹⁷ que particularmente se ha constituido en base a la crítica dialéctica de la modernidad. Es «posmoderna» porque experimenta una continuidad y a la vez un desencanto de la modernidad, en el subjetivismo del lenguaje, en la arrogancia de la razón y en una radicalización de la crítica de la razón. Se ha perdido la esperanza en la totalidad. En lugar de la síntesis se da un sincretismo de la moral, por lo que resulta imposible justificar la acción y legitimar la política. Por eso es «antimoderna», ya que entiende que la razón ilustrada ha resultado utópica al no cumplir con las promesas revolucionarias. Este descrédito lleva al cinismo y la simulación al conceder a la representación el lugar de la realidad con una exacerbación de la pluralidad, de la contingencia, de lo privado, de la ruptura, del instante y tomando lo anormal o lo trasgresor como lo extraordinario¹⁸. En realidad es una «nueva utopía de la razón» porque el posmodernismo ha puesto el pequeño burgués en lugar de la utopía ilustrada.

La nueva moral¹⁹ concibe que la persona humana no posee naturaleza sino sólo tiempo. Su consistencia no es anterior al pensamiento sino que depende de la auto-comprensión, e. d. de la capacidad del sujeto de pensarse como existente y como el pensamiento progresa en el tiempo, se autotrasciende. Historia y existencia se impli-

¹⁷ Me refiero a posiciones como las de Hans Georg Gadamer (1900-), Jean Beaudrillard (1929-), Jean-François Lyotard (1924-), Jacques Derrida (1930-), Gianni Vattimo (1936-) y Rorty. También, en cierta forma, podríamos ubicar aquí a Jürgen Habermas (1929-) para quien «la modernidad es un proyecto inacabado» (*Kleine politische Schriften*, Frankfurt, 1981), empero, en su caso, la crítica a la modernidad tiene por objeto dar un espacio de supervivencia a la modernidad, es decir a una racionalidad que apunte a la universalidad aunque librándola de todo lastre de «la gran filosofía» de la que sin duda es su heredero.

¹⁸ Resuena la inversión de valores de la «guerra» nietzscheana a la moral, que para Nietzsche no es otra que la moral de la burguesía alemana y particularmente el Cristianismo, por su secreta rabia a la vida. La vida para él es «voluntad de dominio»; bueno es lo que eleva el sentimiento de poder, malo lo que proviene de la debilidad.

¹⁹ Ha sido de gran utilidad la obra de D. COMPOSTA, *La nuova morale e i suoi problemi*, Pontificia Accademia di S. Tommaso-Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990.

can mutuamente. Es necesario, por lo tanto, usar de la ciencia para dominar la naturaleza. Es necesario humanizar la naturaleza, porque el bien y el mal es fruto de la autocomprensión del yo y de la interpretación de los otros, e. d. supone el pluralismo opinativo de la sociedad. Valores y normas son fruto de la hermenéutica que se expresa a través del lenguaje y que cambia con el progreso de las ciencias, de ahí la mutación de los términos²⁰. La hermenéutica avanza en un círculo. La conciencia se impregna de los valores epocales, y la sociedad con los valores epocales hace que la conciencia elabore estimaciones acordes a la cultura. El relativismo es constitutivo de la nueva moral, pues considera que bien puede darse una conciencia recta por conformarse a la sociedad, pero no por ello conformarse a la norma.

La nueva moral tiene dos características principales. En primer lugar, es una *moral autónoma*, pues no se puede deducir ni de categorías metafísicas ni antropológicas por ser objetivas y universales²¹. Pero la moral no lo es. Termina en el relativismo propio del método trascendental, a saber, *la autotranscendencia de la finitud del sujeto humano proyectada en su ser-en-el-mundo*²². La moral supone, entonces, dos modos diversos y separados, la conciencia originaria de los principios y la conciencia histórica de la situación, pero la verdad y la rectitud son expresiones del lenguaje según su inserción en cada contexto socio-cultural. En segundo lugar, es una *moral consecuencialista* por cuanto sólo las acciones en vistas a sus resultados o consecuencias necesitan de la legitimación de las normas, no así la persona misma que siempre es buena por la espontaneidad de su conciencia. La libertad de la persona es un valor absoluto por la rectitud de la autoconciencia en el sujeto agente, pero sí cabe rectificar las acciones por la «previsión de las consecuencias en el momento mismo de la acción moral»²³. Es una ética el cálculo, porque tal previsión no recaba en el bien o mal de las acciones sino sobre su utilidad o nocividad. Es una nueva versión del utilitarismo, pues «bueno» es lo «útil al hombre», a su felicidad.

El consecuencialismo ha merecido tres formulaciones principales: el teleológico, el intersubjetivo sociológico y el proporcionalista²⁴. El *consecuencialismo teleológico*, ha sido una propuesta crítica contra la *Humanæ vitæ* de Paulo VI, en la cual la moralidad del acto dependería de las consecuencias externas en cuanto responsablemen-

²⁰ Gadamer ha desarrollado el método trascendental de Heidegger aplicándolo al papel del lenguaje como transmisor de verdad, porque entiende que «la comunicación es un elemento fundamental del pensamiento filosófico (*Kleine Schriften*). La filosofía retorna al mundo mediante el lenguaje, entendido como la estructura fundamental de la sociedad humana. El auténtico conocimiento es el lenguaje en el que la conversión entre sujeto y objeto es entendida como «relación contemporánea con la cosa misma». La filosofía es una analítica de la experiencia humana, al sumergirse en la historia concreta a través del lenguaje. A la *hermenéutica* le cabe denunciar todo dogmatismo existente en el lenguaje.

²¹ Se niega la metafísica cristiana por su intrínseca conexión con el pensamiento griego al que se lo considera racionalista e idealista.

²² Este método tiene su génesis en la teología luterana de Karl Barth. Los supuestos de la nueva moral hay que buscarlos en Heidegger y Tillich y de aquí remontarse a Hegel y Kant.

²³ La ética *consecuencialista* se formula como crítica a Kant, para quien la acción moral depende de la intención del agente humano como proyecto moral de la razón que no toma en cuenta las consecuencias que se deriven en el mundo exterior. Para algunos la fuente doctrinal del consecuencialismo es Max Weber, para otros deriva del utilitarismo anglosajón de Bentham, Stuart Mill, etc.

²⁴ Cf. D. Composta, *op. cit.*

te previstas como fines de la misma acción. Niega toda normatividad extraña o superior al mismo hombre²⁵. Para el *consecuencialismo intersubjetivo sociológico*²⁶, siendo el hombre autoconciencia por una relación intersubjetiva que lo constituye como persona y, a su vez, lo manifiesta como ser-con-otro, la moralidad resulta el hecho físico extrasubjetivo que liga el yo y el tú. Lo moralmente bueno o malo depende del lenguaje social intersubjetivo que se expresa de formas diversas según las épocas. La acción moralmente recta se funda en la intención intersubjetiva (juicio social consensuado) que se manifiesta en su ser físico, en el medio ambiente, por lo que los medios resultan el último criterio. El *consecuencialismo proporcionalista*²⁷ aplica la «doctrina del doble efecto» como prolongación del enfoque «teleológico», de forma tal que la moralidad del acto no depende de los efectos sino de la intención que toma en cuenta las «razones proporcionadas que justifican el efecto malo». Al evaluar en la intención el elemento directo y el indirecto, aquél ha de producir mayor bien o menor mal, «cantidad proporcional» determinada en relación con la sociedad.

LA RAZÓN MORAL EN DEFENSA DE LA HUMANIDAD

Nunca como hoy la cultura sufre el impacto de las ideas en el conocimiento y en la misma vida humana. Se le ha dado en llamar «sociología del conocimiento», pero no es más que un tecnicismo para expresar lo que es y siempre ha sido, en la experiencia cotidiana, los «prejuicios» y en el mundo intelectual, el determinismo de las doctrinas sobre lo que se pretende «sea» la realidad. De «nuevo» nos encontramos con un «viejo» recurso, construir y proyectar un concepto de vida y de conducta humana, de valores y normas, conforme a propósitos subjetivos o intersubjetivos de cómo se pretende que se desenvuelva esa vida y esa conducta. La actual cosmovisión fruto de la *Nueva Moral*, es una heredera indiscutible en el uso de tal recurso y de la forma más paradigmática: la negación de las bases racionales y por ende ontológicas, de la moral.

Recordemos cuál es la oferta de la nueva moral. Es *semántica lingüística*, como consecuencia de la negación de las funciones —teórica y práctica— de la razón humana, porque la palabra pasó a ser el *datum* racional del positivismo contemporáneo²⁸. El lenguaje, oral, escrito o visual, es la razón, como estímulo, conductor, guía y poder de comprensión de sí mismo y del mundo para así actuar en consecuencia. Pero, además, es *semántica pragmática*, consiguiente a su negación de la persona como ser complejo, jerárquico e integrado. La propuesta de «deconstrucción» posmoderna

²⁵ Franz Böckle. Comparten su crítica a la *Humanae vitae*, particularmente en lo que consideran «determinismo por vías de naturaleza», e. d. someter la libertad a la regulación de las cosas y, por ende, negadores del derecho natural, J. Fletcher, F. X. Kaufmann, A. Van Melsen y J. Arntz.

²⁶ W. H. M. Van der Marck.

²⁷ P. Knauer, W. H. M. Van der Marck, C. Van der Pol, B. Schüller, J. Fuchs, R. McCormick, F. Scholz, J. Demmer, L. Janssens.

²⁸ Decía que la posfilosofía es continuadora (a su modo) de la filosofía analítica y ambas deudoras del neopositivismo.

lleva a una «demolición gnoseológica y antropológica», por lo que no queda en pie ninguna «doctrina» alternativa. El *constructo posmoderno* es pragmático, pero no en función —como en el pragmatismo clásico— de la utilidad en la descripción verdadera de algo, sino en función de lo que sirve a nuestros propósitos. El *blanco de ataque* de la nueva moral es la destrucción de la razón misma, por los motivos y propósitos declarados. Es la destrucción de la razón en su sentido *pleno* a favor de la *liberación del hombre*. Pero la razón es paciente, puede trabajar en silencio, sin parecer ella misma, amputándose, incluso atrofiándose, pero es imposible que salga totalmente de escena. En la filosofía y cultura contemporáneas, sobrevive gimiendo como *contra-modelo* y como *anti-modelo*.

Como *contra-modelo*, porque la razón contemporánea es «posmoderna». Es el regreso de la Razón Pura como razón instrumental, la razón máquina de permitir efectos deseados, de obtener logros científicos, incluso contra el mismo ser racional. Pensemos en la cuantiosa gama de «manipulaciones»: económica, biogenética, psicosocial, jurídica y, por supuesto, cultural, pedagógica. Como *anti-modelo*, es la versión crítica de la Razón Pura. Se reinstala lo paradójico como instrumento de esa crítica bajo la inspiración de sus antecedentes inmediatos: el teatro del absurdo, Camus, Sartre, el Dadaísmo, pero nuevamente, según una versión desencantada y mediocre. Esto es, no se busca solucionar lo paradójico, sino provocarlo y mantenerlo como condición actual del filosofar, porque se entiende que éste ha llegado a su fin. La paradoja está al servicio de la crítica a la verdad objetiva, pues ya ni sobrevive la verdad empírica por referencia a los hechos históricos. La historiografía es una ilusión; ha de apelarse a la interpretación hermenéutica de la historia de la filosofía.

La desilusión ha herido a la Razón Pura en tanto teórica o práctica. Sucumbe en su *función teórica* por corrosión, más que negación, de la naturaleza, el ser, el bien, la perfección. Nada es objetivo, nada es sustantivo, nada es absoluto, ni siquiera que algo lo fuera, porque en tal caso nada sería ni podría «ser igual». Y «todo deber ser igual». Sucumbe en su *función práctica* por persistir en el infranqueable paso ser-deber ser²⁹. Frente a las afirmaciones de una filosofía realista, clásica o actual, de que *algo es universal, objetivo, no relativo o absoluto, inmutable*, se pasa a que *todo es particular, subjetivo, relativo, mudable*. La historia ocupa todo terreno, avasallando cualquier resto de naturaleza o natural. El mundo de la creación humana no puede y no quiere convivir con el mundo de los valores, porque la cultura se ha transformado en anti-cultura.

Los gemidos de la razón herida comienzan a percibirse tras el derrumbe de la moral y buscan solución desde las mismas propuestas contemporáneas. ¿Estamos en la *pos-nueva-moral*? Reparemos en algunos síntomas. a) Dentro de la *pos-filosofía* se advierte una «búsqueda» del sentido cristiano de la realidad, como la muy peculiar interpretación de la fe de Gianni Vattimo al modo de una contrapropuesta. Para él la «secularización» indica el proceso de «deriva» que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados, pero, es una desacralización de lo sagrado violento, autoritario y absoluto de la religiosidad natural. De tal modo que si lo sagrado natural es a-

²⁹ Denuncia de George Moore de incurrir en «falacia naturalista» si se franquea dicho paso, e.d., los juicios de valor o de deber ser no pueden fundarse o provenir de juicios de ser.

quel mecanismo violento que Jesús vino a develar y a desmentir, es muy posible que la secularización sea justamente un efecto positivo de la enseñanza de Jesús y no un modo de alejarse de ella³⁰. - *b*) Por su parte, el mismo *consecuencialismo*, sin aceptar que existan actos intrínsecamente malos, sino tan sólo efectos indirectos pre-morales o físicos a los que especifica la intención del agente, ha tenido que incorporar una cierta medida o *proporción* (de ahí «proporcionalismo») a la moral. Esto es, para determinar la validez de la distinción entre efecto indirecto y directo han visto la necesidad de encontrar «razones proporcionadas» que permitan el efecto indirecto negativo. Claro que se trata de una «intención racional calculadora», sin salir del pragmatismo que lo caracteriza, pero son indicios de que estas formulaciones éticas comienzan a ser científicamente frágiles para sus mismos defensores. - *c*) Así parece ser la intención del *good reasons approach*, al querer asignarle una función a la razón moral como es la de explicar las «razones» que aduce el moralista en su discurso moral. El «dar razones» es un avance en la ética analítica, por cuanto quienes lo hacen comparten una insatisfacción en cómo se ha resuelto la cuestión *is-ought* y con la inconsistencia del sólo llamado a las emociones. También está la elaboración más trabajada dentro del Análisis de J. L. Austin, que atendiendo al uso del lenguaje, advierte un lenguaje «ilocucional» que refiere a lo que hacemos al decir algo, a saber una suerte de «lenguaje moral específico». Incluso la vuelta al ideal moral clásico de «vivir conforme a la razón» es clara (aunque a su modo) en Stuart Hampshire, quien nos ha ofrecido una revalorización de la obra de Aristóteles en su preocupación por descender hasta la acción concreta y resolver los «conflictos morales». Otros síntomas de cambio podemos advertir particularmente en el último trabajo de Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopedia, Genealogy and Tradition*³¹, en el que expresa su redescubrimiento del tomismo como Tradición viva. En ésta el progreso científico se desplegaba en una «comunidad de aprendizaje», donde la razón, inserta en la historia, evaluaba éxitos y fracasos para lograr las virtudes intelectuales y morales necesarias. No sólo redescubre la obra moral de Santo Tomás, sino que brega porque se inserte en la cultura contemporánea, tanto en la investigación moral como en la vida moral³².

Retomo el planteo inicial. El pensamiento de Santo Tomás y particularmente su misma vida intelectual, auguran la vigencia de su propuesta moral porque salvaguarda esas tres propiedades medulares de la moralidad: la *integridad* del orden moral, la

³⁰ Cf. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milán 1996. La versión española es *Creer que se cree*, P. S. Paidós, Buenos Aires 1996.

³¹ *Op. Cit.* Es el último de una trilogía en que se advierte claramente un reconocimiento de la vigencia del pensamiento de Santo Tomás. El primero fue, *After Virtue*; el segundo, *Whose Justice, Which Rationality?*

³² «De esta manera, [en la *Tradición*] la investigación teórica y práctica se hallan entretreídas y las investigaciones del filósofo, dispuestas en conceptos universales, están siempre al menos en el fondo —y a veces en primer término—, cuando las personas corrientes plantean preguntas sobre las particularidades de sus vidas y los bienes que han de perseguir en ellas. La historia de la vida moral y la historia de la investigación moral son aspectos de una única historia, aunque compleja. E iniciarse en la vida moral es iniciarse en la tradición cuya historia es esa compleja historia» (*Op. cit.*, versión española, Rialp, Madrid 1992, pp. 168-169).

especificidad de la moral y la *coherencia* del sistema moral. Por el panorama descrito de la ética contemporánea, se ha visto que tal defensa sólo es posible si se defienden las bases racionales de la ética y de la vida moral³³. Una auténtica propuesta moral, reconoce que lo medular de la moral es *el saber vivir*, que no es un «vivir bien» sino el «bien vivir», vivir una vida específicamente humana, para lo cual se requiere una triple sabiduría: la de *saber pensar*, *saber amar* y *saber actuar*.

La moral de Santo Tomás ofrece esta triple sabiduría porque reconoce la racionalidad de sus principios, de su objeto y de la certeza del sistema.

a) *Reconoce principios racionales*. En la naturaleza racional hallan fundamento, las luces primeras del conocimiento moral, las normas radicales del obrar humano y los fines últimos de la existencia humana: «Etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificant speciem naturae [...] Et similiter bonum, in quantum est secundum rationem, et malum, in quantum est prae-ter rationem, diversificant speciem moris»³⁴. Tales principios práctico-morales, son el contenido de la *ley natural* por lo que atiende a aquello a lo que el hombre *naturalmente se ha de inclinar*, es decir por una *inclinación natural*: «Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstratio-num se habent ad rationem speculativam: utraque sunt quaedam principia per se nota»³⁵.

b) *Posee un objeto racional*. En la doctrina tomista, los actos son considerados «buenos o malos» por la especificación del objeto y por la relación conveniente al fin como causa de la bondad, y tanto en uno u otro caso, la *cualidad moral de la conducta*, es un acuerdo o desacuerdo con una medida racional. De esta forma «cuando el objeto no está constitutivamente ordenado al fin, la diferencia específica que viene del objeto no es por sí misma determinante de aquellas cosas que se ordenan al fin, ni de lo contrario»³⁶. La bondad moral procede de una *conveniencia* racional con la plenitud de ser que le es connatural a su esencia propia. El mismo principio, la naturaleza racional, que faculta al hombre para operar, es tendencia hacia la plenitud de ser debida y, por ello, norma primera de conducta y fin cabal. De allí que la criatura racional es sujeto capaz de acceder a la perfección moral de la virtud y a la perfección de la beatitud: «Quod autem homo perfecti boni sit capax, ex hoc apparet, quia et eius intellectus apprehendere potest universale et perfectum bonum, et eius voluntas appetere illud. Et ideo homo potest beatitudinem adipisci»³⁷.

c) *Justifica su certeza racional*. La filosofía moral como ciencia, goza de la universalidad y necesidad que le confieren, no la impredecible conducta humana, sino la bondad moral que la especifica, los fines connaturales de la existencia humana y la ley

³³ Sería merecedor de otro trabajo, el analizar la *permanencia y aportes del tomismo contemporáneo*, en lo que hace a la producción literaria, a la investigación, a la constante revisión y actualización del pensamiento de Santo Tomás, a su presencia activa en la educación de grado y posgrado, en estimular seminarios y congresos científicos o actividades de difusión y el incansable esfuerzo desplegado por la Academia Pontificia de Santo Tomás y las sociedades tomistas en todo el mundo.

³⁴ *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 5 ad 1um.

³⁵ *Summ. theol.* I-II q. 94 a. 2c.

³⁶ Cf. *Summ. theol.* I-II q. 18 a. 7c.

³⁷ *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 1c.

natural y las normas que en ella se fundan. En verdad, «toda ciencia racional, participa de alguna manera de los primeros principios [...] y así de los principios universales se procede a los casos particulares, donde reside la operación, como sucede en las ciencias prácticas, pues siempre es preciso que tal ciencia verse sobre las causas y los principios»³⁸. Pero en el orden práctico los fines son los principios, particularmente los fines connaturales de la vida humana y el fin último, de ahí que la ordenación al fin sea medio probatorio de las conclusiones. De este modo, «al igual que en el orden especulativo, el medio demostrativo cuando demuestra perfectamente la conclusión es sólo uno, mientras que los medios probables son muchos; en el orden práctico, cuando el medio se adecua al fin no requiere ser sino uno solo»³⁹.

Los intentos de una nueva moral, creo haber mostrado, han sido muchos y con el mismo recurso: el uso de una dialéctica crítica de las doctrinas anteriores, incluso de la tomista, de las cuales ha sido simultáneamente heredera. Luego, la ética actual no parece ser *ni nueva, ni crítica*. En segundo lugar, todas esas propuestas sobre las negación de las bases racionales de la moral, han negado todo fundamento ontológico y antropológico y necesariamente hubieron de buscar una solución irracional, destruyendo desde dentro la moral y el saber moral. La ética actual es un mecanismo cientista para calcular costos-beneficios, pérdidas-ganancias, para el individuo o para la sociedad. Luego, la ética actual no parece ser *ni filosófica, ni moral*. En tercer lugar, bajo tal demolición de la moral, la razón siempre presiona por reconquistar un lugar que le es natural, obligando al ético a volver a ella para despejar sus conclusiones. Luego, la ética actual no parece ser *tan destructora, ni revolucionaria*. Puedo, entonces, afirmar que la *crítica* de la ética de Santo Tomás ha sufrido los mismos avatares históricos que las más avasalladoras, revolucionarias y progresistas, propio de ese juego dialéctico de las doctrinas que he tratado de demostrar. La *recepción* de la misma, es su *vigencia* y de la que se echa mano sin admitirlo ni declararlo. Esto pasa porque la propuesta de Santo Tomás es sin duda universal y coherente y ocurre cuando las luces de la razón y de la gracia se compadecen de los pobres mortales e interceden disuadiendo sus caprichos.

En la doctrina moral de Santo Tomás se dan cita, sin confundirse pero compenetrándose, las dos dimensiones de la moral tomista, la natural y la sobrenatural, la razón, la fe y la gracia: «Unde impossibile est quod per actionem alicuius creaturae conferatur: sed homo beatus sit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta. Si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cuius actu consistit»⁴⁰.

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.

³⁸ *In VI Metaph.*, lect. 1, n. 1145.

³⁹ *Summ. theol.* I q. 47 a. 1 ad 3um.

⁴⁰ *Summ. theol.* I-II q. 5 a. 6c.