



En Memoria de Eva Schlosser (Q.E.P.D.)

Selección de texto realizada para la "Cadena Fraternal", Página editada con los auspicios de la
Respetable:. Logia:. Simbólica:. "La Fraternidad N° 62" de Tel Aviv, Israel

Plancha 1053

Res.:Log.: "Altas Cumbres" n° 127

Valle de La Reina.

Santiago- Chile.

A:.L:.G:.D:.G:.A:.D:.U:.

LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Carlos Maurin Fernández.

V:.M:.

QQ:.HH:.

Fichte y **Schelling** iniciaron una reacción contra la ética kantiana que culminó en la filosofía de Hegel. Fichte opuso a Kant su idea de la dialéctica del yo y del tú, paralela a la dialéctica del yo y el no-yo, y su afirmación de una ética social en la cual cada hombre se sabe corresponsable del destino ético de los demás hombres. La idea romántica de organismo de Schelling se enfrenta al atomismo social ilustrado de Kant.

Para **Hegel**, igual que para Kant, únicamente son verdaderamente morales las acciones realizadas por deber. Sin embargo, en Hegel los imperativos morales, junto con la forma del deber como motivo de la acción y su universalidad, exigen también un contenido. Este contenido viene dado

por las leyes, las instituciones y las costumbres, y por ello mismo la norma auténtica de la moralidad es la armonía con aquellas situaciones objetivo-sociales en las que previamente se encuentra el sujeto agente moral. Hegel, por tanto, representa frente a Kant una vuelta a la realidad concreta y a la armonía griega descubierta por sus contemporáneos y amigos, los grandes neohumanistas alemanes. Según el sistema hegeliano, el Espíritu subjetivo, una vez en libertad de su vinculación a la vida natural, se realiza como Espíritu objetivo en tres momentos, que son el derecho, la moralidad y la eticidad. En el derecho, por estar fundado en la utilidad, la libertad se realiza hacia afuera. La moralidad agrega a la exterioridad de la ley la interioridad de la conciencia moral, el deber y el propósito o intención. Pero la moralidad es constitutivamente abstracta y para ella el bien moral es lo absolutamente esencial, es decir, su lema podría ser "¡hágase justicia y perezca el mundo!". Este rigorismo del pensamiento moralista procede de su carácter abstracto, lo que Hegel llama la "tentación de la conciencia", que resulta sublime en el orden individual, pero carece de efectividad histórica. Por eso el momento de la moralidad es superado en la síntesis de la eticidad. El deber no puede estar en lucha permanente con el ser, puesto que el bien se realiza en el mundo y la eticidad es eficaz y, por tanto, debe triunfar. La eticidad se realiza en tres momentos: familia, sociedad y Estado. Éste es concebido como el momento supremo de la eticidad, como el más alto grado ético de la humanidad. La suprema expresión de esta moral objetiva es para Hegel el Estado, es decir, el punto supremo de la moralidad se alcanza cuando el hombre se adapta por un sentimiento de deber a las condiciones objetivas de las instituciones políticas.

La filosofía moral kantiana tuvo una influencia decisiva sobre muchas teorías éticas del siglo XIX. Pero además de las doctrinas influidas por Kant y por el idealismo alemán, en este siglo se desarrollaron también otras corrientes, como la filosofía del sentido común, el psicologismo, el utilitarismo, el intuicionismo inglés, el evolucionismo ético, etc.

El **utilitarismo** nació en la filosofía moderna anglosajona. Se trata de un hedonismo social, porque afirma que el móvil de la conducta humana debe ser la búsqueda del placer, pero al mismo tiempo considera que los hombres tienen unos sentimientos sociales cuya satisfacción es fuente de placer. Entre estos sentimientos está el de simpatía, que consiste en la capacidad humana de ponerse en el lugar de otro sufriendo con su sufrimiento y disfrutando con su alegría. La meta de la moral consiste en alcanzar la mayor felicidad (el mayor placer) para el mayor número posible de seres vivos. Este principio de moralidad como criterio para tomar decisiones racionales apareció por vez primera en el libro de **Cesare Beccaria** *Sobre los delitos y las penas* (1764), pero los utilitaristas

considerados como clásicos son **Jeremy Bentham** (1748-1832) y **John S. Mill** (1806-1876). Jeremy Bentham introdujo una aritmética de los placeres que descansaba en el supuesto de que el placer es susceptible de medida. Todos los placeres son iguales en cualidad, pero teniendo en cuenta criterios de intensidad, duración, proximidad y seguridad, se puede calcular la mayor cantidad de placer. J. S. Mill rechazó estos supuestos y afirmó que los placeres no se diferenciaban por la cantidad, sino por la cualidad, de manera que hay placeres superiores y placeres inferiores. Son las personas que han experimentado ambos quienes están legitimadas para decidir cuáles son superiores y cuáles inferiores, y sucede que éstas prefieren siempre los placeres intelectuales y morales. Por eso el utilitarismo de Mill ha sido calificado de idealista, ya que valora los sentimientos sociales como fuente de placer hasta tal punto que asegura que, en las condiciones desgraciadas de nuestro mundo, la doctrina utilitarista puede exigir a un hombre sacrificar su felicidad por la felicidad común. La ética utilitarista fue ampliada y modificada más tarde por **H. Sidgwick** y por **G. E. Moore**, cuyo influjo llega incluso hasta nuestros días. La forma del utilitarismo de Moore fue criticada detenidamente por **H. A. Prichard** y, en los años treinta, por **W. D. Ross**. Prichard acusó prácticamente a toda la ética del pasado de haber intentado, sin razón, deducir el deber moral de un ser.

La aparición del evolucionismo ético añadió dinamismo al naturalismo ético y propició su renovación. La influencia de esta doctrina introdujo además cambios radicales en las distintas concepciones éticas, que en ocasiones se orientaron hacia una inversión completa de todas las tablas de valores, como es el caso de la crítica de **Nietzsche** a los valores tradicionales. Consecuencia de ello fue la adopción de puntos de vista axiológicos, que habían sido poco atendidos por los autores anteriores.

Bajo el influjo de la sociología apareció en el siglo XX el llamado "relativismo ético" cuyos representantes principales son **B. M. G. Summel** y **E. A. Westermarck**. Según el relativismo, los conceptos y normas morales dependen de los individuos concretos y de la sociedad en que viven; es decir, lo bueno designa un sentimiento de respuesta desinteresada, y este sentimiento no es algo innato o instintivo, sino adquirido en la sociedad en que se convive.

La ética del pragmatismo fue desarrollada ante todo por **J. Dewey**, quien afirmaba que el pensamiento es un instrumento de la *praxis*, es decir, de la organización del medio ambiente, en cuanto que la *praxis* sirve para

satisfacer las necesidades humanas. La verdad de una idea es su capacidad para superar los obstáculos que le salgan al encuentro, y los llamados problemas morales aparecen con los conflictos surgidos entre los distintos deseos y apetencias humanas. El objetivo de la reflexión moral es lograr la correspondiente armonía entre los deseos. El criterio de la moralidad es, por tanto, la satisfacción y la realización armónica de uno mismo y de todos los hombres que estén relacionados con las acciones de uno mismo y con las de la humanidad.

Contra el formalismo kantiano se manifestó en el siglo XX el filósofo alemán **Max Scheler**, que en su obra *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* ofrecía como alternativa una ética material de valores. Según Scheler, Kant había cometido el mismo error que los empiristas al creer que sólo contamos con dos tipos de facultades: la razón, que es capaz de universalidad e incondicionalidad, pero que solamente proporciona formas y no contenidos, y la sensibilidad que proporciona contenidos, pero que no pueden ser universales ni incondicionados, sino *a posteriori*. Por ello, en moral Kant habría recurrido a la razón. Pero, si nuestro espíritu no se agota en la dualidad razón-sensibilidad, no hay ningún motivo para identificar lo que es *a priori* con lo racional, y lo material con lo sensible o *a posteriori*. Actos como preferir, amar u odiar, dice Scheler, no son racionales, sino emocionales, y, sin embargo, descubren *a priori* unos contenidos materiales que no proceden de la sensibilidad. Esos contenidos son los valores. Así, el valor se convierte en el elemento central de la ética, en torno al cual giran el bien y el deber. De ahí que Scheler crea posible construir una ética material, pero de valores. Entiende Scheler que los valores son cualidades dotadas de contenido que están en las cosas, pero que son independientes de ellas y de nuestros estados de ánimo subjetivos, y no se aprehenden a través de la razón o de los sentidos, sino a través de una facultad llamada "intuición emocional" que los capta *a priori*. **Hay, por tanto, una ciencia pura de los valores (axiología), que consta de tres principios:**

Todos los valores son positivos o negativos; hay una relación entre valor y deber; y la intuición emocional capta los valores ordenados en una jerarquía objetiva, de suerte que preferimos unos a otros porque se dan ordenados en ella. El bien moral consiste en la voluntad de realizar un valor superior en vez de uno inferior, y el mal en lo contrario. No hay, pues, valores específicamente morales. Además de Scheler, participaron en la ética de los valores Nicolai Hartmann, Hans Reiner, Dietrich von Hildebrand y José Ortega y Gasset.

La crisis y la regeneración de la Ética contemporánea

Aunque la filosofía contemporánea se caracteriza como puede verse por su poca homogeneidad y por estar compuesta de direcciones aparentemente divergentes, la voluntad de evitar el sistema y de explicar todo son dos rasgos comunes característicos de los principales filósofos poshegelianos. En la teoría ética contemporánea pueden distinguirse, siguiendo a Victoria Camps, dos grandes periodos. El primero es un periodo de decadencia y crisis de la ética, consecuencia de la crítica generalizada a la filosofía y al método de los modernos que culminó con la filosofía trascendental kantiana. Incluso Hegel, ya en el ámbito concreto de la ética, intentó una vía de reflexión más ceñida a los hechos que la ética del imperativo kantiano.

Después vinieron los grandes maestros de la sospecha, cuyo portavoz más característico es Nietzsche, atacando la filosofía moral y la moral cristiana. En el segundo momento, que empieza en la segunda mitad del siglo XX, se recupera la reflexión ética como actividad de los filósofos y tiene lugar el resurgimiento de la ética kantiana.

En primer lugar, veamos la decadencia y crisis de la ética moderna. La crítica kantiana había señalado los límites entre lo que podía saberse, lo que debía hacerse y lo que cabía esperarse. La *Crítica de la razón práctica* constituyó un marco tan perfecto de la acción moral que se quedó en la mera formalidad, ajena a toda contingencia material. En teoría, los problemas morales podían resolverse, pero, en la práctica, quedaban presos de antinomias irresolubles: ¿cómo era posible que la razón pura fuera práctica?, ¿cómo era posible que los imperativos emanados de la razón pura fueran la garantía moral de la práctica que da seguridad a nuestros juicios?, ¿cómo justificar una idea de deber que no coincide con la felicidad?, ¿de qué sirve una razón práctica que no obliga de hecho a la voluntad? Kant, que supo ver que la razón pura práctica no era capaz de resolver estas antinomias porque una cosa era la racionalidad pura y otra muy distinta una práctica contaminada de irracionalidad, optó por la validez de la razón y de una moral impecable, se ajustara o no a los hechos, ya que la experiencia no puede ser nunca el árbitro de la ética si es que ésta pretende fijar unos valores absolutos e indiscutibles. Kant fue consciente de la escisión que sufría el ser humano entre el ser y el deber ser, pero defendió la validez de un deber ser absoluto al tiempo que desconfió profundamente de la capacidad moral humana. El sujeto moral kantiano se presentó, así como un ser permanentemente insatisfecho y crítico, quizás desorientado, por la inadecuación de la acción a los

principios éticos.

La historia de la ética contemporánea desde Hegel hasta bien mediado el siglo XX, es la historia de la crítica a las pretensiones universalistas de la ética ilustrada kantiana. Los filósofos más sobresalientes han coincidido en la tesis de que la moral universal es un engaño. El individuo, el sujeto moral, no puede ir más allá de su contexto al proyectar los grandes y fundamentales imperativos éticos, ya que ello sería pretender universalizar lo que, de hecho, vale sólo para unos cuantos, para los que comparten unas mismas condiciones económicas y sociales.

Ya Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, había mostrado las insuficiencias de una "moralidad" universal y abstracta, un absoluto inútil para la acción, ya que, si obrar moralmente consiste en asumir el puro deber, se hace preciso renunciar a obrar. Al mostrar Hegel la contradicción entre el deber puro y la indeterminación de la conciencia ignorante y sensible, y el juicio moral universal con la conciencia particular, tiene que situar la "eticidad" más en la lucha por el reconocimiento y en el conflicto, que en una autoidentidad inabordable. La conciencia moral concreta debe oponerse a la conciencia moral pura kantiana, aun a sabiendas de su imperfección. La buena conciencia, para Hegel, es la conciencia que sabe que el error está en su mano, pero a la que esta falibilidad no impide actuar, porque sabe también que la acción es necesaria y que podrá ser perdonada por las faltas cometidas.

La filosofía posterior a Hegel no fue homogénea, sino diversificada en autores como Marx, Nietzsche, Freud, Wittgenstein y Sartre, que, aunque poco tienen que ver entre sí, sin embargo tienen en común su oposición radical al modo moderno de hacer filosofía, el rechazo a la metafísica como expresión última del saber total y a la fundamentación en ella de una ética universal y absoluta.

Marx, más crítico que Hegel, concibió la ética como ideología pura, como una supraestructura alienante e ilusoria sin otra misión que la de legitimar lo que hay, pues las ideas expresan siempre las relaciones materiales dominantes. Las ideas de la clase dominante son las que hablan en nombre de "la razón", "el universal", "la idea" de hombre, ocultando tras la apariencia de discursos cristalinos los verdaderos intereses de la clase dominante, que no son otros que perpetuar su situación de dominio. Por ello, las ideas religiosas, políticas y éticas no pueden ser, de ningún modo,

móviles de una *praxis* liberadora de toda la humanidad. Habrá que modificar primariamente las relaciones de producción, y después transformar la infraestructura económica para que deje de haber dominantes y dominados y se superen todas las alienaciones en las que el ser humano está inmerso. Como ha escrito Victoria Camps, después de Marx ya no es lícito aceptar acríticamente los universales de la moral, se formulen éstos como imperativos o como derechos. Como producto histórico, la ética deberá reflejar, en sus principios, los conflictos y contradicciones de la realidad de la cual y para la cual habla. Sólo como grandes ideales los principios éticos pueden ser declarados universales. Tratar de hacerlos realidad significa desvirtuarlos con todo tipo de contradicciones, como han demostrado los mismos intentos de hacer reales los ideales marxistas.

Nietzsche fue el filósofo de la sospecha por antonomasia y el crítico más radical del pensamiento ético. Para Nietzsche, los valores morales históricos tenidos por universales no proceden de la singularidad de la conciencia, sino de "la voz del rebaño en nosotros". Nietzsche no cree ni en la conciencia ni en la verdad moral. Los valores morales tienen un origen social y utilitario, son expresión de los intereses inconfesables de los débiles. Así, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche muestra cómo el significado originario de "bueno" como noble, distinguido y poderoso, se ha perdido para significar lo hecho por voluntades débiles y reactivas. Todas las virtudes y los deberes cristianos no tienen para Nietzsche otra razón de ser que el resentimiento de quienes empezaron a creer en ellos para superar su debilidad y bajeza, es decir, un origen "demasiado humano" para que esos valores puedan ser declarados absolutos y universales. De este modo, los valores morales han contribuido a la aniquilación del individuo y a la negación de la vida humana frente a otra vida superior e inalcanzable. La conciencia moral ha dividido al individuo y le ha creado un sentimiento insuperable de culpa y deuda ante una norma trascendente. Por ello, el desenmascaramiento del origen humano de los valores y el reconocimiento del engaño implícito en la moral conduce, según Nietzsche, a la liberación del individuo, al renacimiento de un hombre libre y feliz, capaz de aceptar el azar, la inseguridad y la provisionalidad de la existencia, de no actuar reactivamente, y que, en lugar de querer la inmortalidad, quiere el instante, la eterna repetición de su propia existencia.

Freud contribuyó de un modo decisivo a reforzar la crisis de la moral en el pensamiento contemporáneo al plantear el problema de la unión de la virtud y la felicidad. En su obra *El malestar en la cultura* expresa la

profunda contradicción del ser humano, cuando la pretensión de crear una civilización que le condujera a un mayor bienestar ha sido en gran parte la causa de su infelicidad. El resultado de las instituciones culturales, como la religión, la filosofía, el derecho, creadas para regular las relaciones humanas haciéndolas más ordenadas, ha sido negativo, pues aquéllas no han sido sino causa de represión y malestar. La consecuencia de la cultura ha sido la construcción de seres más morales, pero más reprimidos, psíquicamente enfermos. La previsión freudiana sobre la posible solución a este problema es pesimista: el ser humano tendrá que acostumbrarse a vivir con ese profundo malestar originado por la cultura y por la moral.

El pensamiento existencialista de **Jean Paul Sartre** está cercano al de los filósofos de la sospecha. La tesis central del existencialismo, según la cual la existencia precede a la esencia, significa que la esencia del hombre es su existencia, es decir, "ser-para-sí", y que es ontológicamente imposible alcanzar el deseo de "ser-en-sí". Esto conduce a la ineludible angustia de tener que ser conscientes y vivir en libertad sin garantía ninguna, sin ningún orden externo que dé confianza, sin un ideal de humanidad que perseguir o imitar. A esta situación de desamparo se enfrenta normalmente el ser humano a través de la mala fe moral, es decir, adhiriéndose a un código o a unos ideales morales. Pero para Sartre no hay posibilidad de una moral universal, ya que no es posible su fundamentación. Cada individuo debe enfrentarse a su propia soledad y elegir su propia moral desde la situación vital en que se encuentra. El único valor ético, por tanto, es la libertad: hay que querer la libertad y no la mala fe de la ley moral.

También las filosofías analíticas del lenguaje han atacado las pretensiones de universalidad de la ética. **Wittgenstein** afirmó que su *Tractatus* era un libro de ética, y no de lógica, como había sido frecuentemente interpretado. Esta afirmación se explica si se considera que el objetivo central del libro era llegar a establecer los criterios para determinar claramente el sentido de las proposiciones. Wittgenstein estableció en el *Tractatus* que tanto las proposiciones de la ética como las de la estética son proposiciones de sentido indeterminable, razón por la que Wittgenstein decidió que era mejor no hablar de ética. Lo ético pertenece más propiamente al mundo de lo que se muestra, pero no se puede decir. Intentarlo es querer "arrojarse contra los límites del lenguaje", ir más allá de las humanas posibilidades, puesto que la ética sería aquello capaz de revelarnos el sentido de la vida, ese sentido incognoscible cuando uno se encuentra inmerso en la vida misma. La ética, en cuanto aspira a normas categóricas y absolutas, pertenece al ámbito de lo místico y, por tanto, es incomunicable, intransferible. De este modo, la ética viene a ser una

especie de actitud frente a la realidad y frente a la existencia.

El segundo momento de la ética contemporánea, desarrollado a partir de la segunda mitad del siglo XX, es el intento de recuperar el valor objetivo de esta disciplina. A partir de la comprensión de la filosofía como una reflexión sobre la cultura, el comportamiento ético y político se ha establecido como una de las manifestaciones culturales necesitadas de mayor reflexión filosófica. Tras haber ido perdiendo la mayor parte de sus temas de estudio por habérselos arrebatado las ciencias especializadas, la filosofía encuentra en la valoración del comportamiento un terreno de reflexión que no quieren para sí las ciencias sociales, es decir, ni la sociología, ni la economía, ni la historia, ni el derecho. Esta reflexión se ha desarrollado especialmente en el ámbito de la filosofía anglosajona. El utilitarismo de Bentham y Mill, y la **filosofía analítica** con sus elaboraciones de una teoría empírica y de análisis de la función específica del lenguaje ético, han hecho aportaciones decisivas a los teóricos de la ética de la segunda mitad de siglo. Especialmente ha sido decisiva la influencia del prescriptivismo moral de **R. M. Hare**, cuya filosofía significa al mismo tiempo una vuelta a Kant y una concesión al empirismo utilitarista como criterio para sancionar éticamente las decisiones colectivas. La tensión entre esta doble polaridad es el marco del campo de discusión de todas las teorías éticas contemporáneas. El problema se plantea al tratar de dotar de base empírica a las decisiones éticas, permitiendo al mismo tiempo que su justificación descansa en criterios filosóficamente fundamentados.

El principal representante de la actual teoría ética es el filósofo norteamericano **John Rawls**, cuya *Teoría de la justicia* está en la base de una amplia discusión filosófica en la actualidad. La pretensión de Rawls es elaborar una concepción de la justicia que supere las insuficiencias del utilitarismo y que sea fiel a Kant en su defensa de una ética deontológica; es decir, una noción de justicia que no derive de las apreciaciones empíricas del bienestar o de la utilidad, y que dé lugar a una concepción pública de la justicia aceptable por todos y que sirva de guía de las instituciones básicas de la sociedad democrática. Para llegar a ella, Rawls supone una situación originaria que permite deducir los criterios fundamentales de la justicia. El resultado, acordado por las partes que integran tal situación imaginaria, son tres principios: el de libertades básicas iguales, la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia. Con estos principios, Rawls propone una noción de bien común como conjunto de bienes primarios que forman la serie de condiciones necesarias para que cada uno de los individuos pueda tratar

de satisfacer sus preferencias de acuerdo con sus distintas concepciones del bien. Así, Rawls diferencia entre aquello que debe ser responsablemente aceptado y acatado por los ciudadanos de una sociedad bien ordenada, regida por los principios de la justicia, y aquellos fines o deseos de los cuales sólo es responsable el individuo en cuanto tal, en su vida privada. Los primeros bienes responden a la idea de justicia o de necesidades básicas, y son el soporte imprescindible para la consecución de los otros bienes, menos generalizables, pero no menos importantes como estrategias de felicidad individual. La concepción de la justicia ha de ser, por tanto, pública, compartida y universalizable. Pero no así las concepciones de los distintos planes de vida, que dependen de preferencias y devociones particulares, y que son regulables, en todo caso, por una moral igualmente privada. El hipotético acuerdo sobre los principios de la justicia no descansa sólo en la imparcialidad de los miembros de la "situación originaria", sino en una determinada idea de la "personalidad moral". Como puede verse, la teoría de Rawls representa un regreso a la filosofía moderna, ya que renueva la base del contrato social e idea una definición de la justicia que el mismo Rawls ha denominado "constructivismo kantiano". Pero se da un paso adelante respecto a los sistemas filosóficos anteriores, ya que la *Teoría de la justicia* limita el ámbito de lo ético universal al de lo justo, y es bastante más concreta que la ética kantiana, al carecer del formalismo de ésta.

Otra teoría ética contemporánea importante es la de la ética comunicativa de **K. O. Apel** y **J. Habermas**. Apel y Habermas se plantean el problema de la validez de las normas morales intentando superar la distinción entre las ciencias de la naturaleza, susceptibles de verdad, y las ciencias sociales, donde la verdad no tendría cabida alguna. Esta distinción se difumina al comprobar que la supuesta objetividad de la ciencia es también intersubjetiva, es decir, que las verdades científicas se basan finalmente en acuerdos, al igual que las leyes o normas sociales. El acuerdo que en la ciencia se justifica por la comunidad científica, en la ética exige una justificación superior. La explicación se encuentra en la realidad misma del acuerdo o del consenso, que es el fundamento de toda ley nacida de una sociedad democrática. El imperativo que obliga a los individuos a buscar proviene de que la búsqueda y aceptación del acuerdo es una consecuencia de algo que constituye al ser humano: el *a priori* de la comunicación, una "competencia comunicativa". La ley moral sería así una ley autoimpuesta; la conciencia se autolegisla, como decía Kant, pero no debe proceder solamente de la unidad de la conciencia individual, sino que debe ser consensuada social y democráticamente.

Finalmente, otra propuesta actual importante en el campo de la ética es la de la nostalgia comunitaria de A. MacIntyre. Para MacIntyre la ética no es posible, puesto que tampoco es posible llegar a acuerdos morales ni fundamentarlos racionalmente, y ello se debe a que nuestro tiempo se compone de retazos de morales de otras épocas: virtudes griegas, mandamientos cristianos, ideas sobre deberes o derechos fundamentales. Esto origina en el lenguaje moral un desorden de conceptos descontextualizados, ya que ya no son nuestras las variadas formas de vida que los originaron.

El problema que plantea MacIntyre es doble: las concepciones morales son inconmensurables, puesto que falta la base de unos valores comunes y compartidos; al mismo tiempo, cualquier intento filosófico de justificar o fundamentar una determinada concepción moral está destinado al fracaso. El único discurso ético apropiado a nuestro tiempo es el relativismo emotivista, según el cual los juicios morales expresan sentimientos, reacciones personales o grupales a situaciones que se aprueban o desaprueban, sin ningún fundamento racional. En el mundo actual no se puede hablar de virtudes, ni de justicia, ni de ética, ya que para ello habría de ser posible la convivencia entre derechos fundamentales y el criterio utilitarista, cuando lo cierto es que ambos sirven a propósitos dispares: no puede haber una utilidad común, porque los deseos y preferencias individuales no son sumables, y la supuesta común utilidad significará siempre una limitación de las libertades y una violación de los derechos fundamentales. La única salida que MacIntyre encuentra al dilema para construir una ética viable es la vuelta a sociedades comunitarias, donde, al compartirse unos mismos fines, sería posible la reconstrucción de la ética y de las virtudes.