

Jürgen HABERMAS

ERLÄUTERUNGEN ZUR DISKURSETHIK, 1991

**ACLARACIONES A LA ÉTICA DEL
DISCURSO, 2000**

Traducción e introducción de Manuel Jiménez Redondo

INDICE

0.0 INTRODUCCIÓN DE MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

- 1.- *Ética y metaética*
- 2.- *Validez práctica*
- 3.- *El recurso a Peirce*
- 4.- *Filosofía del sujeto*
- 5.- *La idea de filosofía*
- 6.- *Kant y Aristóteles*
- 7.- *Moral y Metafísica*
- 8.- *Moral y Religión*

0.1 PREFACIO

1. ¿AFECTAN LAS OBJECIONES DE HEGEL A KANT TAMBIÉN A LA "ÉTICA DEL DISCURSO"?

2. ¿QUÉ CONVIERTE A UNA FORMA DE VIDA EN "RACIONAL"?

3. SOBRE LA DISCUSION ACERCA DE LA "ETAPA 6" DE KOHLBERG?

I.- ¿Se dan etapas morales naturales en el nivel posconvencional?

II.- Explicaciones del "punto de vista moral" en términos de ética procedimental

III.- ¿Un lugar para el bien en la teoría de la justicia?

4. LAWRENCE KOHLBERG Y EL NEOARISTOTELISMO

5. DEL USO PRAGMÁTICO, ÉTICO Y MORAL DE LA RAZÓN PRACTICA

6. EXPLICACIONES SOBRE LA "ÉTICA DEL DISCURSO"

[Habermas/Erläuterungen 1991/ introd.
M.Jiménez Redondo]

INTRODUCCIÓN, por M. Jiménez Redondo

1.- *Ética y metaética*

Conforme a un famoso argumento desarrollado por G.E. Moore en “Principia Ethica” (1903) incurrimos en falacia cada vez que buscamos explicar los términos “bueno” o “debido” (empleados en sentido moral) como “estando por” una propiedad natural o un conjunto de “propiedades naturales”. “De un es no se sigue un *debes*”, había enseñado Hume en “Un tratado sobre la naturaleza humana”; también esta idea de Hume implica que términos como “bueno” o “debido” no pueden entenderse como estando por “propiedades naturales”, sean éstas empíricas o no. Pues bien, si se descarta la peculiar salida de Moore postulando “propiedades no naturales”, la única conclusión que cabe sacar de ello es que los juicios morales no son susceptibles de la sociedad y la política modernas. Y desde este punto de vista se la criticó después de la Segunda Guerra Mundial en las distintas formas de “disputa sobre el positivismo”. Y sin embargo, fue el “positivismo lógico” en su forma de “positivismo jurídico” la única corriente de pensamiento que en los años veinte y treinta del siglo XX logró articular una defensa de principio del orden democrático-liberal. Las demás parecieron compartir la convicción de Nietzsche de que, a lo que se viene abajo, lo mejor es empujarlo. Pues bien, la defensa de principio que del orden democrático-liberal se hace en el “positivismo jurídico”, se basa en que los supuestos morales básicos de la cultura, de la política y de la sociedad occidentales y la pretensión de universalidad de ellos son consecuencia directa de la suposición de que no hay verdades prácticas, o de que, si las hubiera, han de considerarse irrelevantes a la hora de diseñar un orden justo.

En el capítulo final de “Esencial y valor de la democracia” (2ª ed. 1929) H. Kelsen se expresa con toda claridad al respecto. La convivencia política moderna se asienta en un radical no-consenso, o quizá mejor: se basa en el consenso convertido en posibilidad de coerción jurídica, de aquellos que han aprendido o (si se quieren evitar aquí las resonancias normativas del término “aprendizaje”) se han resignado a contar y a convivir con un radical no-consenso del prójimo en lo que respecta a “ultimidades”, en lo que respecta a concepciones básicas de la vida y del mundo. No es verdad que el mutuo y radical “escepticismo” respecto a la existencia de verdades prácticas represente la ruina de los supuestos morales del orden democrático-liberal. Al contrario, esos

principios tienen como supuesto ese “escepticismo”: “Precisamente en ese punto donde se diría que se pierde toda posibilidad de justificar la democracia (por no ser posible apelar a verdades prácticas), justo en ese punto es donde cabe iniciar su defensa. Precisamente quien considera cerrada al conocimiento humano la verdad metafísica, es decir, la verdad absoluta y los valores absolutos, tiene que tener por posibles no sólo la opinión propia, sino también la opinión ajena, y la opuesta. De ahí que el “relativismo” sea la cosmovisión que la idea democrática presupone. La democracia da igual valor a la voluntad política de cualquiera, al igual que respeta también toda fe política, pues la voluntad política no es sino la expresión de ella. Por eso da a toda opinión política la misma libertad de expresarse y de hacerse valer ganándose en competencia libre la voluntad de los hombres. Y de ahí que con toda razón se haya visto lo específico de la democracia en el procedimiento dialéctico, en ese procedimiento que se desarrolla a través de manifestaciones, réplicas y contrarréplicas, mediante el que se prepara la producción de normas en las asambleas populares y parlamentarias.

La dominación de la mayoría, tan característica de la dominación democrática, se distingue de cualquier otro tipo de dominación no sólo porque por su más íntima esencia presupone conceptualmente una oposición, sino porque la reconoce también políticamente en los derechos fundamentales y en los derechos de libertad y en el principio de proporcionalidad...” Y no es que el “relativismo” o “escepticismo” democráticos se convierta entonces contradictoriamente en la única verdad; para cumplir la función política que cumple, ha de renunciar a serlo, es decir, ha de renunciar a quedar articulado en una “teoría de la democracia” que pretenda ser la “universalmente válida”. Si pretendiera serlo no sería sino un interviniente más en las “guerras de religión” entre verdades absolutas, la única salida a las cuales no sería de nuevo sino una salida “política”, la salida construida sobre un estructural “escepticismo” respecto a toda verdad práctica absoluta.

La democracia liberal (ésta es la idea de Kelsen, repetida hoy por R. Rorty de todas las maneras posibles, pero apelando a Rawls) no tiene otro fundamento que su capacidad de sostenerse políticamente a sí misma como el régimen de la no-verdad, basado en una “concepción política” de la justicia sostenida por un “overlapping consensus” de quienes se han visto en la necesidad de hecho de renunciar a recurrir a “verdades” para construir los principios de la convivencia política, consenso más allá del cual (en lo que se refiere a fundamentos) no se puede ir en el “razonamiento público”. Y si la justicia política ha de

basarse en tal renuncia a verdades prácticas, sus principios han de ser contruidos, es decir, han de representar un convenio, una construcción, un artificio. También Hume, después de mostrar que los juicios morales no son susceptibles de verdad, pasa a hablar en el mismo contexto de la justicia moderna como una “artificial virtue”. Entiendo que el “constructivismo kantiano” de Rawls, en lo que se refiere a fundamentos, pertenece a esta tradición.

2.- Validez práctica

De la tesis de que los juicios morales no son susceptibles de verdad se hicieron en el contexto del “positivismo” contemporáneo otras interpretaciones que la del “positivismo jurídico”. A. J. Ayer en “Lenguaje, verdad y lógica” (1935) y C. L. Stevenson en “Ethics and Language” (1944), desarrollaron una posición, conocida como “emotivismo”, conforme a la que los juicios morales tienen como función el “expresar” o “mostrar” las emociones “morales” y las actitudes morales del hablante y el “suscitar” o “evocar” las mismas emociones en los destinatarios y el “persuadir” o “influenciar” a éstos para que adopten las correspondientes actitudes y estimularlos así al tipo de acciones que el hablante aprueba. Se trata de lo que en nuestros medios se llamó antaño “educar en las virtudes” y hoy “educar en valores”.

Pese al magnífico análisis que el “emotivismo” hace de lo que la mayor parte de las veces es la “función” del lenguaje moral, es inaceptable el análisis que hace de su “naturaleza”. Así lo entendieron, sobre todo, los representantes de la corriente a la que se dio el nombre de “prescriptivismo”. Partiendo ya del segundo Wittgenstein y basándose en tesis de pragmática del lenguaje muy similares a las desarrolladas por J.L. Austin en su curso de 1955 publicado con el título de “Cómo hacer cosas con las palabras”, R. M. Hare mostraba, primero, que lo que hacemos con un juicio moral es “prescribir”, esto es, responder a la cuestión “¿qué tengo que hacer?”. Por este lado un juicio moral se asemeja al imperativo “Haz esto”. Pero, segundo, un juicio moral se distingue de un imperativo “por un segundo rasgo, a saber: cada vez que hacemos un juicio moral sobre, por ejemplo, un acto, hemos de hacerlo por algo que ese acto tiene, y siempre tiene sentido preguntar qué es ese algo... A todo juicio moral particular corresponde, por tanto, un juicio universal en el sentido de que un cierto rasgo de la cosa juzgada es una razón para hacer un cierto juicio moral sobre ella... Con

todo juicio moral particular me estoy adhiriendo, pues, al juicio universal de que es moralmente debido hacer con carácter general tal o cual cosa por tener esa cosa tal o cual característica". En lenguaje de Habermas: hacer un juicio moral implica entablar una pretensión de validez universal, pero que no puede tratarse de la validez "veritativa". Y para explicar esa otra clase de validez, en la "metaética analítica" se acabó recurriendo al concepto de "validez moral" desarrollado por Kant. Según Kant, lo que convierte a una acción en moral es que la razón, es decir, el "por qué", esto es, la característica de la acción, a la que recurro para justificarla, no se limite a tratarse de una característica a causa de la cual ese curso de acción se me torne apetecible, tampoco de una característica que, aunque quizá no me resulte en sí grata, convierta a la acción o a un curso de acción en objetivamente bueno para mí (o bueno "para nosotros" como un determinado grupo frente a otros), es decir, en objetivamente conducente al tipo de configuración por el que he optado (hemos optado) para mi vida (nuestra vida) en conjunto `conforme a la idea que tengo (tenemos) del sentido de la existencia y por tanto de mi (nuestro) bien', sino que se trate de una característica respecto a la que, al quedar recogida en mi (en nuestra) "máxima" de acción, yo pueda consistentemente querer que esa "máxima" se convierta en ley para todos los seres "dotados de lenguaje y de capacidad de acción", pues que convierte a ese curso de acción en "bueno para todos por igual"; es decir: ese curso de acción da satisfacción a un "interés general", y, por tanto, a la ley que lo prescribe la convierte en algo así como en "objetiva en sentido práctico", en válida para todos, en universalmente válida, en el sentido de que la forma de acción (y la correspondiente forma de trato) recogida en esa ley es la forma de acción y trato exigible y defendible por todos y cada uno, respecto a todos y cada uno, y ante todos y cada uno de los destinatarios de esa ley. Incluso en el vocabulario que emplea, Habermas depende por entero de esta vuelta al concepto de "validez práctica" de Kant que en el contexto de la metaética analítica protagonizan teóricos como K. Baier, R. M. Hare, M. Singer y otros en reformulaciones de Kant profundamente influidas todas ellas por el "consecuencialismo" de la "ética utilitarista" y por la presencia de las ciencias de la decisión racional.

3.- El recurso a Peirce

Pero esas reformulaciones lo son del análisis conceptual que Kant hace en el segundo capítulo de la "Fundamentación de la Metafísica de las costumbres" de qué es lo que propiamente podemos querer decir al

emplear los términos morales. Falta en ellas la explicación de por qué no podemos eludir el empleo del lenguaje moral, de cuál es la razón de que “el punto de vista moral” no nos resulte obvio. Falta, pues, “el tránsito de la Metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica”. Y es esa “razón pura práctica” la que Habermas convierte en “razón comunicativa”.

Si empezásemos relatando lo que Habermas entiende por “empleo del lenguaje orientado a entenderse” como forma primaria de empleo del lenguaje de la que dependen todas las demás, lo que Habermas en relación con ello entiende por pretensiones de validez y por resolución o desempeño argumentativos de las pretensiones de validez que son la “verdad” y la “rectitud o corrección normativa”, lo que Habermas entiende por “acción comunicativa” como la forma de interacción social coordinada por el empleo del lenguaje orientado a entenderse, que, por tanto, ha de constituir una forma de interacción en cierto modo supuesta en todas las demás, y lo que Habermas entiende por “discurso” como “forma de reflexión de la acción comunicativa”, en la que frente a las alternativas que representan la ruptura de la comunicación, o el reducirse a un “esperar y ver” (que no puede prolongarse indefinidamente) cabe pasar a examinar en “actitud hipotética” los títulos que asisten a las pretensiones de validez que entablamos al hablar, cuando éstas quedan problematizadas, si empezásemos por un relato de todo ello, digo, por más exacto que éste fuera, comprobaríamos que enseguida las cosas se nos emborronan, se nos vuelven confusas, no llegamos a saber bien a qué vienen, acabamos perdiéndonos en un inextricable fárrago conceptual. Aparte de que nos dejaría perplejos el que Habermas, sin que ello parezca importarle mucho, deje muchas veces sin demostrar tesis que califica de fundamentales.

Todo ello puede remediarse dirigiéndonos desde el principio a la idea central, de la que todo el enrevesado complejo conceptual en el que uno acaba casi siempre perdiéndose, no trata de ser sino una pormenorización.

Yo he oído a Habermas decir que si pudiera hablarse de algo así como una “experiencia filosófica”, así tendría que calificar él su lectura de textos como “La fijación de la creencia”, “Cómo esclarecer nuestra ideas”, o “Algunas consecuencias de cuatro incapacidades” de Ch. S. Peirce. Las posiciones desarrolladas en esos textos, Habermas las

tiene por aportaciones centrales al pensamiento contemporáneo. Lo que Habermas leyó en ellos venía esencialmente inspirado por la interpretación que de ellos había hecho K. O. Apel, de cuya “transformación semiótica” de la filosofía trascendental depende, pues, Habermas, no menos (sino más) que de los últimos desarrollos de la metaética analítica. Con esa transformación Apel hacía frente a problemas suscitados en el contexto del pensamiento de Heidegger, del segundo Wittgenstein y de Gadamer, del que Apel proviene. A título de “consecuencias del pragmatismo” esos mismos problemas han sido analizados reiteradamente por R. Rorty refiriéndolos a las posiciones de Dewey, Heidegger y Quine. Nada tiene, pues, de extraño que las posiciones de Peirce, Dewey, Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, Gadamer y Quine se hayan convertido en un contexto de discusión compartido por teóricos de la misma generación, procedentes, ya de la “filosofía analítica”, ya de las “transformaciones” centroeuropeas de la “fenomenología”.

Pues bien, lo que Habermas leyó en Peirce fue lo siguiente, según nos lo explica al final de la sección sexta del último de los artículos recogidos en el presente libro o como lo explica mucho más pormenorizadamente en la sección primera del primer capítulo de “Facticidad y Validez”: “El mundo como conjunto de los hechos posibles se constituye en cada caso para una comunidad de interpretación, cuyos miembros se entienden entre sí sobre algo en el mundo dentro de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. “Real” es aquello que puede exponerse en enunciados verdaderos, pudiendo aclararse a su vez el término “verdadero” por referencia a la pretensión que uno entabla frente a un prójimo al afirmar un enunciado. Con el sentido asertórico de una afirmación entabla el hablante una pretensión susceptible de crítica, relativa a la validez del enunciado afirmado; y como nadie dispone de la posibilidad de un acceso directo a condiciones de validez no interpretadas, la “validez” ha de entenderse epistémicamente como “validez que se nos revela o muestra a nosotros”. Toda pretensión de verdad de un proponente, que esté justificada, ha de poderse dejar defender con razones frente a las objeciones de posibles oponentes y, al cabo, ha de poder contar con un acuerdo racionalmente motivado de la comunidad de interpretación. Sin embargo, en este asunto no basta el referirse a cualquier comunidad particular de interpretación. De ahí que Peirce explique la verdad refiriéndose contrafácticamente al desempeño de una pretensión de validez susceptible de crítica, bajo las condiciones comunicativas de una comunidad de intérpretes idealmente ampliada en el espacio social

y en el tiempo histórico. La proyección de una comunidad *indefinida* de comunicación sirve a sustituir el momento de eternidad (o el carácter supratemporal) de la “incondicionalidad”, por la idea de un proceso de interpretación abierto, pero orientado a una meta, que trasciende desde dentro los límites del espacio social y del tiempo histórico, pero a partir de la perspectiva de una existencia finita localizada en el mundo. En el tiempo, según Peirce, los procesos de aprendizaje de la comunidad indefinida de comunicación habrían de constituir ese arco que salva todas las distancias temporales; en el mundo habrían de poderse realizar aquellas condiciones que tienen que presuponerse suficientemente cumplidas para la pretensión incondicionada con que se presentan esas pretensiones de validez trascendedoras. Como suficiente se considera el grado de cumplimiento que convierte nuestra praxis argumentativa de cada caso en un componente espacio-temporalmente localizado del discurso universal, inevitablemente supuesto, de una comunidad des-limitada de interpretación. Con esta proyección, la tensión entre facticidad y validez se desplaza a los presupuestos de la comunicación que, aun cuando tengan un contenido *ideal* y que sólo puede realizarse aproximativamente, han de ser hechos *fácticamente* por todos los participantes cada vez que afirman o ponen en tela de juicio la verdad de un enunciado y pasan a una argumentación para justificar esa pretensión de validez.- El concepto discursivo de verdad que Peirce sostiene, permite reconocer por qué el concepto de validez deóntica, análogo al de verdad, puede aclararse en su sentido recurriendo a un principio moral que liga la exigida asunción ideal de rol a la forma de comunicación que representan los discursos prácticos...”.

De esta concepción de la validez veritativa en particular y de la validez en general, dice el mismo Habermas que se trata de “una concepción controvertida y todavía muy necesitada de clarificación”. Pero en todo caso, todo depende de ella. Pues con esa concepción tomada de Peirce nos hemos situado en el plano del “discurso”, en el plano del “habla argumentativa”, en el lugar, en el que, como oír el lector explicar a Habermas en pasajes importantes de este libro, se produce una “deslimitación” de (un quedar libres en su universalidad) los supuestos ya operantes en la coordinación comunicativa de la acción, ya que el “habla argumentativa” no es sino la “forma de reflexión” de la “acción comunicativa”. Y una vez nos hemos situado en ese plano así interpretado en conceptos de Peirce, (a la vez que entendemos la afirmación que acabo de hacer) se nos siguen las tesis básicas de la teoría de la comunicación de Habermas.

En efecto, si, como ocurrió siempre, la idea de “decir algo” no podemos explicarla sino por referencia al concepto de “verdad” y ahora aceptamos que este concepto no podemos a su vez explicarlo sino en conceptos de “comunicación”, entonces es evidente que hablar, incluso considerándolo por el lado del “sobre qué” del habla, es primaria y elementalmente un “entenderse con alguien sobre algo”, la explicación del cual no puede consistir sino en un hacer explícitas las propias presuposiciones normativas del “habla argumentativa”. Cualquier otra forma de empleo del lenguaje que no consista en tal “entenderse” depende de esa forma primaria y elemental. Y esa es la tesis primera y principal de Habermas. Y si el lenguaje es el medio principal de coordinación de la acción, se sigue que la forma primaria de interacción social, de la que en definitiva dependerán todas las demás, será aquella en que la acción viene coordinada por un empleo del lenguaje orientado a entenderse, que es a lo que Habermas llama “acción comunicativa”, y esto es una segunda tesis fundamental de Habermas. Y si la validez veritativa no podemos explicarla si no es en conceptos de comunicación, sería casi ininteligible que el tipo de interacción social coordinada por la forma primaria y elemental de empleo del lenguaje (la cual interacción habrá de constituir por lo menos el marco en que se desarrolla la lógica de cualquier otro tipo de acción e interacción) pudiese quedar exento de, o pudiese ser ajeno a, algún tipo de pretensión relacionada con ese “entenderse” en que el hablar primaria y elementalmente consiste. Es decir, sería ininteligible que la coordinación comunicativa de la acción no implique pretensiones de corrección o rectitud normativa. Y ello tanto más cuanto que, empujando como buenos filósofos la reflexividad hasta el extremo, son las propias suposiciones idealizadoras y trascendedoras anejas a la “forma de reflexión” de la interacción comunicativa, es decir, anejas al habla argumentativa, incluyendo las estrictas exigencias de simetría que ese habla implica, las que finalmente parecen ofrecerse (o pueden muy bien ofrecerse con todo sentido) como “principio de argumentación” para el caso del “discurso práctico”, es decir, para el caso de tener que pasar a resolver argumentativamente las pretensiones de “rectitud normativa”. Y tal situación no tiene más remedio que provocar un vuelco en la estructura del “bien” del que (frente a la “ética de los bienes”) puede tratarse en tal “discurso práctico”. Pues ese principio difícilmente podría rezar de otro modo que: “Sólo son legítimas o admisibles o correctas aquellas normas de acción que hubieran podido ser aceptadas por todos los posibles afectados por ellas, en el medio de discursos racionales, es decir, en discursos desarrollados en condiciones tales que sus resultados tengan a su favor

la presunción de venir determinados por los mejores argumentos”, y aceptadas como siendo “en bien de todos por igual”.

De modo que con base en Peirce, Habermas no sólo puede explicar la ineludibilidad del “punto de vista moral”, el cual se sigue de los propios supuestos normativos inscritos en la estructura del discurso práctico como forma de reflexión de la acción comunicativa, sino que también puede dar un paso más atrás que Kant y decir que lo que el “principio moral” contiene no es la forma de una norma, de una “ley”, sino la forma de la argumentación de la que resulta lo que cabe considerar que tenga la universalidad de una norma o de una ley.

Por lo demás, casi resulta ocioso decir que aparte de las pretensiones de verdad y de corrección o rectitud normativas que lleva consigo el “entenderse *con* alguien *sobre* algo” en que el hablar primariamente consiste, éste ha de implicar también pretensiones de validez en lo tocante al “entenderse con alguien sobre algo” y a la inteligibilidad de los medios de entendimiento empleados, es decir, al “*entenderse con* alguien *sobre* algo”, que es a lo que Habermas se refiere con las pretensiones de “veracidad” e “inteligibilidad”, respectivamente. Y resulta igualmente ocioso decir que incluso en los casos de ruptura violenta de la comunicación, o en los casos en que hay que limitarse a esperar y ver, pesa siempre sobre nosotros, en tanto que hablantes, la conciencia de un fracaso del entendimiento racional, que quizá hubiera podido evitarse y que puede ser susceptible de corregirse al menos en términos de un compromiso equitativo. Como decía Aristóteles en el primer libro de su “Política”: “El sentido del bien y del mal, de lo justo e injusto, es exclusivo del hombre”, precisamente “por ser el hombre el único animal que tiene lenguaje”.

4.- Filosofía del sujeto

Es este recurso a la teoría de la validez de Peirce el que sostiene el “cambio de paradigma” que Habermas considera necesario hacer desde la “filosofía del sujeto” a la “teoría de la comunicación”. La interioridad epistémica de un Descartes y la interioridad práctica de un Lutero y la transcendencia respecto al mundo en general y respecto al mundo social en particular que ambas implican, y la fundación de tal transcendencia en un Absoluto que se diría solamente puede darse ya en la soledad de la interioridad como un sujeto a un sujeto, todo ello puede traducirse (con base en Peirce) a conceptos de comunicación.

En lo que se refiere a la moral, lo incondicionado sólo trasparece para la comunidad y en la comunidad, como el momento de autotranscendencia de ésta, es decir, en medio de los conflictos y peleas de ésta por su verdadero ser de comunidad, que pueden quedar desatados a cada momento por las pretensiones de validez que el habla lleva anejas y que pueden cuestionarse. “En las abstracciones específicamente modernas que representan ese yo epistémico cartesiano o kantiano y ese yo práctico luterano o también kantiano ... en esas abstracciones modernas, digo, se encierra también un momento de verdad. En lo que se refiere a la moral, los planteamientos individualistas hacen valer ese tipo de autonomía y libertad de conciencia que es momento irrenunciable de la autocomprensión moderna. También Kant ancló la conciencia moral en el yo inteligible del sujeto individual. Tenía a la vista aquellas situaciones límite en las que hay que defender la propia convicción moral contra los prejuicios de una mayoría e incluso contra toda una sociedad sujeta a esos prejuicios. El pensamiento idealista se había dejado determinar por el ejemplo protestante de Lutero: <Heme aquí, no puedo pensar ni actuar de otra manera>. Pues bien, el pragmatismo americano, surgido asimismo del espíritu del protestantismo, tiene el mérito de superar el individualismo de las teorías del contrato, sin abandonar la sustancia moral que hasta ese momento quedaba salvaguardada en la conciencia individual del sujeto particular. Peirce, Royce y Mead desarrollaron la idea de una comunidad ilimitada de comunicación o de un discurso universal, que ofrece una alternativa a la interioridad abstracta porque trasciende todo lo existente y, sin embargo, mantiene el carácter de una instancia *pública* de apelación... Autónoma lo es sólo la voluntad que se deja guiar por aquello que todos pueden querer en común, es decir, por convicciones morales, por *insight* moral; y razón práctica es la razón que todo aquello que, conforme a su juicio imparcial, está justificado lo piensa como producto de una voluntad autolegisladora, la cual, como se expresa en el <principio de discurso>, no puede entenderse sino en términos de comunicación... Con ese punto de referencia de una comunidad de comunicación ampliada en términos ideales, la teoría moral se despidе también del concepto presocial de persona. La individuación sólo es el reverso de la socialización”. Por tanto, así en lo que se refiere al yo epistémico, como en lo que se refiere al práctico y al yo expresivo, podemos desprendernos de la suposición de una conciencia, individualidad o individuación presociales: “Sólo en una red de relaciones de reconocimiento recíproco puede una persona desarrollar y reproducir en cada caso su propia identidad. Incluso el núcleo más íntimo de la persona está

internamente vinculado y enlazado con la espaciosa periferia de una densa y ramificada red de relaciones comunicativas. Sólo en la medida en que la persona se extraña (o aliena) en esa red de relaciones comunicativas, puede volverse idéntica a sí misma". Planteadas así las cosas, no puede haber ninguna diferencia de principio entre moral pública y moral privada. Vemos además que mediante este Peirce leído a través de Apel, parecen darse la mano sin más Kant y Mead, es decir, teoría filosófica y teoría psicológica.

5.- La idea de filosofía

Pero no se ve todavía por qué en la discusión sobre cuestiones prácticas habría de acabar prevaleciendo ese "principio de argumentación" que de forma aún más tajante que el "imperativo categórico" de Kant lleva (en términos de procedimentalidad) la reflexividad, la formalidad y la abstracción hasta el extremo, es decir, por qué habría de convertirse en principio del "discurso práctico" la forma misma de la argumentación racional, convertida en reflexiva. Pues la argumentación siempre tuvo esa forma, pero no ya por eso, esa forma, trocada en reflexiva, se convirtió en "principio moral". No se ve, en suma, por qué ese "principio moral" habría de tener validez universal que pudiese ser reconocida como tal.

Pues bien, para Habermas la respuesta a ese "por qué" (y por tanto, la "fundamentación" completa del "principio moral") no puede darla sólo la filosofía. La filosofía, tal como se entienden a sí mismas las partes filosóficas de <Teoría de la acción comunicativa>, no solamente renuncia a sostener epistémicamente todo, es decir, a proporcionar en definitiva los fundamentos últimos de todo, sino que también ella misma admite haber de ser epistémicamente sostenida: "En cuanto cooperadora en una teoría de la racionalidad, la filosofía se encuentra en una situación de división del trabajo con las ciencias que proceden en términos reconstructivos, que parten del saber preteórico de sujetos que juzgan, hablan y actúan competentemente, para reconstruir los fundamentos de la racionalidad de la experiencia y del juicio, de la acción y del entendimiento lingüístico. También las reconstrucciones emprendidas con medios filosóficos (como las que más arriba acabamos de ver, M.J.-R) mantienen en este contexto carácter hipotético; precisamente a causa de su fuerte pretensión universalista, se ven remitidas a comprobaciones ulteriores, emprendidas de forma indirecta. Esto puede suceder de forma que la reconstrucción de las

presuposiciones universales y necesarias de la acción orientada al entendimiento y del habla argumentativa, de la experiencia y del pensamiento objetivante, del juicio moral y de la crítica estética, entren a su vez en teorías empíricas que tengan por fin explicar otros fenómenos: por ejemplo, la ontogénesis de las capacidades comunicativas, del juicio moral y de la competencia social; o el cambio estructural de las imágenes religioso-metafísicas del mundo; o la evolución de los sistemas jurídicos, y en general de las formas de integración social...”.

Así pues, la “filosofía moral” que Habermas desarrolla en sus libros dedicados a ello, no se sostiene sola, sino que, por lo menos también, es una hipótesis que en el pensamiento de Habermas (tomándolo en general) entra a formar parte de una teoría más general, y esa hipótesis filosófica no tiene un estatus epistémicamente superior al de las hipótesis científicas que también forman parte de esa teoría más general, sólo se distingue si acaso de ellas por su más fuerte pretensión universalista y por su reflexividad. Pues bien, en “Teoría de la acción comunicativa” las siempre bien comprensivas preocupaciones teóricas de Habermas tienen como foco, como es por lo demás bien sabido, la pregunta de si, y en qué sentido, el proceso de ruptura con la tradición, de des-tradicionalización, el proceso de autodevoradoras problematizaciones en cascada y de abstractización de las estructuras de conciencia, que se pone en marcha en Occidente con lo que llamamos “modernización”, es también un proceso de “racionalización”, un “proceso de aprendizaje”, también en el sentido de la “razón práctica”. El incontenible carácter expansivo que la economía y la geopolítica modernas prestan a la “modernización” occidental convierte a ésta en un “destino planetario”, con lo cual cobra su punto de dramatismo la cuestión de en qué sentido la transformación de las estructuras de conciencia epistémicas y prácticas que la modernización lleva consigo, representan un “proceso de racionalización”, es decir, pueden reclamar para sí y sus productos una “validez” universal, es decir, pueden tachar de “no válidos” o de “superados” a las estructuras de conciencia y a los productos de esas estructuras de conciencia, que resultan no ser compatibles con esa transformación y que acaban siendo barridos por ella. Pues de entrada el reclamar tal cosa suena a “racionalización”, esto es, a una música con que se autoadorna, se autoexonera y se autojustifica a sus propios ojos la autoafirmativa dinámica expansiva de una determinada sociedad y cultura particulares precisamente en esa su particularidad.

Del punto de vista que representa el “racionalismo occidental moderno” posibilitado también entre otros factores por el tipo de “proceso de racionalización” de las imágenes “religioso-metafísicas” del mundo que confluyen en Occidente, “racionalismo occidental moderno” cuyas estructuras se autoexplicitan en las ilustraciones inglesa y francesa (y que Kant llevó a concepto), venía a decir M. Weber que, ciertamente, “es nuestro (particular) punto de vista, pero ese punto de vista es tal que un hombre de cualquier otra cultura, si de verdad quiere vivir despierto, no tendrá más remedio que tomar postura frente al racionalismo occidental, y ello no podrá hacerlo sino con los medios que le ofrece el racionalismo occidental (y por tanto también con el tipo de reflexividad que caracteriza a éste), de suerte que, precisamente por ello, al cabo cualquier resistencia capaz de hacer de verdad frente al racionalismo occidental, cualquier otra forma de ver la vida que pueda afirmarse contra la occidental, no podrá consistir sino en (ni afirmarse sino como) una heterodoxia del racionalismo occidental”, es decir, como una forma de vida en la que en definitiva tendrán que subyacer las mismas estructuras formales de tipo epistémico y práctico que cuajaron en la Ilustración europea. Y no hace falta recordar el destino que en las páginas finales de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” Weber veía reservado a una “ilustración occidental” que por su propias estructuras de conciencia no podía dejar espacio epistémico a las grandes ideas religiosas y metafísicas que la determinaron, sino que por fuerza había de relativizarlas hasta convertirlas en nada, y a una humanidad global determinada por el nihilismo de una ilustración occidental que se autodevora a sí misma, vehiculada en su difusión por el carácter expansivo de intereses económicos y políticos occidentales que poco espacio real podían dejar a los ideales prácticos de la Ilustración. Contra tirios y troyanos Weber ponía así desafiadamente a la vista una “dialéctica de la ilustración”, ya vislumbrada en la tradición Hegel-Marx, pero a la que finalmente esta última, al enfrentarse a Weber, sólo le pudo hacer frente mediante lo que Habermas entiende como una imposible “Dialéctica negativa”.

Y éste es el trasfondo de la obra de Habermas. Pero su contexto es otro; “Teoría de la acción comunicativa” es la obra de alguien cuya su niñez y adolescencia coinciden con el desenvolvimiento de la catástrofe de civilización que se produce en Europa en los años treinta y cuarenta del siglo XX, que después de la Segunda Guerra Mundial asiste a la reconstrucción de las democracias liberales de la Europa occidental, a su estabilización y a lo que incluso podemos entender como profundización de sus supuestos normativos y que (con una actitud

mucho menos tajante que la que se refleja en la frase de los “Minima Moralia” de Th. W. Adorno de que “comunismo y fascismo son la misma cosa”) desde muy joven es también un apasionado testigo del progresivo desmentido que representaban los regímenes de la Europa del Este como promesa de (o en su apelación a la idea de) una radicalización de los supuestos normativos de la democracia liberal, que venía exigida por el no cumplimiento en ésta de las promesas implicadas en sus fundamentos legitimatorios. En esa su obra principal Habermas trata de mostrar, basándose en experiencias históricas de la posguerra, sobre todo centroeuropea, y mirando desde ahí a las tradiciones anglosajonas, que lo que Weber diagnostica no representa ningún destino fatal para la ilustración europea, y, correlativamente, que el tipo de homogeneización que la expansión occidental (sea dicho que en el mejor de los casos) acaba imponiendo, no representa un destino inevitable para una humanidad (eso sí) inevitablemente abstractizada y universalizada, de una humanidad por fin una a la vez que plural.

Además, en los capítulos del segundo tomo de la obra, titulados respectivamente “La autoridad de lo sacro y el trasfondo normativo de la acción comunicativa” y “La estructura racional de la lingüistización de lo sacro” (dos capítulos en los que, no sin la inspiración de L. Kohlberg, se funden los planteamientos de Mead y de Durkheim con los de un Kant reformulado en términos tanto de Durkheim como de Peirce) Habermas des-occidentaliza el proceso de racionalización del que (en el primer tomo, de la mano de Weber) resulta la Ilustración occidental, es decir, trata decididamente de despojar el “contenido normativo” de ésta de ese su carácter de particularidad cultural, construyendo una “lógica evolutiva” (a distinguir de “dinámica evolutiva”), por la que de la pretensión de incondicionalidad con que en el origen se presenta la autoridad de “lo santo” acaban resultando esas estructuras de conciencia que llamamos “modernas”, en las que subyace como “estructura de incondicionalidad” esa clase de supuestos idealizadores y trascendentes que hemos visto describir a Habermas recurriendo a Peirce, de los que además parece brotar la específica proyección utópica de “progreso” y futuro, sostenida por la idea de un libre, reflexivo y metódico “aprendizaje”, característica de la modernidad. Conforme a esos capítulos de “Teoría de la acción comunicativa”, escritos en el espíritu del hegelianismo de izquierdas, la conciencia ilustrada sólo parece poder ver (mirando hacia atrás) en la religión y en la Metafísica la forma (representativamente delirante en un caso y conceptualmente falsa en otro) de la infinitud de una idea regulativa, a la que se ha convertido en un trasmundo, en un mundo delirantemente

duplicado, en un caso, y a la que se ha ontologizado y cosificado falsamente en otro. Ni la religión ni la Metafísica parecen estar ya en el presente tras haber resultado de ellas (es el aspecto que aquí nos interesa) el meollo que representa la moral racional moderna.

6.- Kant y Aristóteles

La ética ligada a las grandes religiones universales o a la Metafísica occidental, o en general a las grandes tradiciones religiosas y metafísicas de Oriente y Occidente, describieron cuál era la tarea como la que el hombre se encuentra convertido en encargo de sí mismo y a sí mismo en este mundo (conforme al papel que en el “teatro del mundo” le ha tocado desempeñar) y las formas más excelentes y acabadas de ese producto de (las circunstancias y de) sí en que el hombre ha recibido el encargo de consistir. El esquema conceptual subyacente en esto es lo que para la filosofía y (en general) la cultura occidental se hace insuperablemente explícito en la “Ética a Nicómaco” de Aristóteles.

Pero para el miembro de una humanidad abstractizada y universalizada, al que precisamente por eso le queda removida la obviedad de la pertenencia a una determinada tradición histórica, esa abstractización y universalización se le convierte en el lugar de retraimiento, en el punto de ruptura respecto de sí, en el punto de vaciamiento y nihilidad, en el vuelco de reflexión, por el que se torna en un ser racional en general, en otro entre otros cualesquiera en general y no diferentes a mí, que, sin embargo, al igual que yo y como otros “yoes”, reclaman su derecho a ser precisamente lo radicalmente otro de mí. Y no otra cosa que el reconocimiento de ese derecho es lo que parece venir implicado por las exigencias de simetría que el “principio de discurso” impone. Y lo conceptualmente implicado en ello es lo que se hace explícito en la tradición de la filosofía moral kantiana. Y en esa tradición, tan influida en la filosofía del siglo XX (como muestran los “fragmentos sobre ética” de Mead) por esa abstractísima “ética del bien” que es el “utilitarismo”, es donde se sitúa Habermas.

Sólo si desde esa perspectiva no pudiera descubrirse en el contexto de esa humanidad abstractizada y universalizada directiva alguna que pudiera ser aceptada por todos como siendo en bien de todos por igual (o más aún: sólo si ni siquiera pudiera llegarse a compromiso alguno que pudiera considerarse admisible desde esa perspectiva, o más aún:

sólo si tuviera sentido decir que el mantenimiento e institucionalización de las puras condiciones de simetría exigidas por el “principio moral”, tal como Habermas lo formula, no es el primer “bien” que, por encima de la plurales materias y proveniencias históricas de la que están hechos los demás “bienes” de las “éticas de los bienes”, esa humanidad abstractizada, universalizada y distanciada de sí se ve en la necesidad de asegurar a todos por igual), sólo entonces, digo, el “punto de vista moral”, que Kant conceptualmente articula, quedaría irremediabilmente vacío; es decir, sólo entonces Kant podría quedar reatrapado por Aristóteles y reabsorbido por él; naturalmente, si es que para entonces quedase algo de lo que el esquema de Aristóteles supone, y no más bien lo que Weber barruntaba.

En todo caso, es desde esa retracción y distancia respecto de lo histórico-sustancial, de donde proviene, desde donde el individuo moderno ha de “re-sustanciarse”, ha de reapropiarse reflexivamente aquella su plural y diversa sustancia histórica, o permanecer “insustancial” y banal, lo cual es siempre también una posibilidad de sí.

Y al quedar aquella sustancia histórica a distancia, casi inevitablemente los acentos normativos se desplazan de ella y empiezan a recaer en la relación de cada uno con el otro en general simplemente como otro y como igual al uno, que mediante esa distancia se produce. Ésta es para Habermas una experiencia cada vez más elemental y básica de los individuos “modernos” de cualquier cultura.

Pero frente a esta clase de reformulaciones de Kant, los representantes de las posiciones neoaristotélicas hoy más atrayentes, como puede ser un Ch. Taylor u otros, repiten la idea de Weber de que los principios de la moral racional moderna se disipan tan pronto como a los vuelcos mediante los que se constituye la moral moderna les queda cortada la comunicación sustancial con las fuentes que representan las grandes ideas religiosas y metafísicas de las que provienen. Individualismo, desencantamiento, razón instrumental, pérdida de sentido, eclipse de los fines, vaciamiento del concepto moderno de autonomía, constituyen las referencias weberianas de ese contexto de disipación en el que las ideas morales modernas de libertad y autorrealización parecen condenadas a reducirse a un vacío “subjetivismo”.

Pero al igual que para Habermas, tampoco para este tipo de neoaristotelismo pueden considerarse como un hecho consumado en

ninguna parte ni tampoco como una tendencia que hubiera de imponerse fatalmente el que la ciencia, la tecnología, la economía, la política y un derecho funcionando conforme a la lógica de la conjunción de esas esferas, se constituyan, por así decir, en un “núcleo duro” de la modernidad, que por fuerza hubiese de reducir los ideales éticos de la ilustración a pura reacción adaptativa al movimiento de la conjunción de esas esferas, y ello en un “horizonte de sentido” definitivamente oscurecido. Por mucho que haya de ello, tal cosa ni es del todo así sin más en ninguna parte, ni tampoco puede entenderse que sea un destino fatal de una humanidad universalizada y abstractizada. Para ese neoaristotelismo no tendría desde luego por qué serlo si se reactivase en términos de “ética clásica” la conciencia de los fines implicados en los principios de la moral moderna, precisamente en el contexto de las grandes ideas religiosas y metafísicas de las que esos principios y las transformaciones modernas que los sustentan, en definitiva provienen. Como ingredientes de nuestro entendernos como seres morales en sentido moderno, es decir, en términos de postulados finales de la razón práctica relacionados con el “bien supremo”, reintrodujo Kant en su sistema las ideas más básicas de la religión y la Metafísica occidentales. Con ellas pueden darse ciertamente la mano las ideas equivalentes de otros grandes sistemas de interpretación. Y aunque cognitivamente sea el “principio moral” el que en Kant sostiene a los “postulados” y no a la inversa, también es cierto que éstos acaban formando parte del sentido global (digamos que “ontológico”) de aquél. Pero Kant negó rotundamente a esa introducción cualquier valor epistémico. Y en efecto, no existe el espacio epistémico, científico, que la tradición de la ética clásica supuso a la hora de explicar la “tarea del hombre”. Pero en la “Crítica del juicio” el propio Kant mostró cómo precisamente la razón poética y la razón mitopoiética se ofrecían como de por sí para mantener viva la conciencia de aquellos fines e ideas, sólo aspirando a los cuales y sólo iluminado por las cuales, el hombre moderno puede ser lo que dice ser, lo que quiere ser y lo que exige ser, es decir, realizar la tarea como la que se viene encomendado y entregado a sí mismo, es decir escogerse a sí mismo en autenticidad como la concreción histórica que decide ser, sin desmentir su distancia de sí, su abstracción y universalidad. Esa función poiética se da la mano sin solución de continuidad con el profetismo religioso. De modo que, para estas posiciones neoaristotélicas, al cabo Kant sólo es Kant quedando reatrapado y reabsorbido en el Aristóteles que, como no podía ser de otro modo, Kant, pese a todo, lleva dentro. Ciertamente, no es ésta la posición de Habermas. Para entender a Habermas

conviene hacer memoria de las posiciones del hegelianismo de izquierdas.

7.- Moral y Metafísica

7.1.- A Hegel el saber de lo incondicionado y absoluto se le convierte consecuentemente en saber del Absoluto, es decir, el saber que la Metafísica representa, que tiene por objeto a lo incondicionado y absoluto, acaba consecuentemente (es decir, si es que lo absoluto no ha de convertirse en relativo al pensamiento) revelándose como un saber que tiene por sujeto y protagonista al Absoluto; y éste no consiste sino en descubrirse el *saber* (en el *proceso mismo de saber*) como idéntico al *objeto* de ese saber, “trinitariamente” pues. Por tanto, frente al saber que la filosofía representa, el saber que representa la religión sólo puede tener un carácter vicario. También la religión es un saber de (sobre) lo incondicionado y absoluto, que se sabe como un saber revelado por (por tanto como un saber de) el Absoluto mismo, pero que en rigor ignora esa identidad, que no se sabe por tanto a sí mismo, aunque sí se barrunte en imágenes y representaciones, que es sólo fe, fe quizá en una reconciliadora (si no salvadora) compleción del sentido de todo o del todo, pero una fe que no llega a suprimirse en un saber que se autoaprehenda a sí mismo en su necesaria y absoluta identidad. Eso sí, sólo el absoluto de la “representación”, que, por tanto, no es nunca el Absoluto, esto es, no es nunca de verdad la se-sabiente verdad absoluta, es decir, sólo el absoluto “figurado” de la religión, que no es sino barrunto de lo absoluto, que no es, por tanto, sino autotrascendedora aspiración de lo finito, es capaz de encender la imaginación y el sentimiento (aun a pesar de la prohibición de imágenes, e incluso a causa de ella).

7.2.- El hegelianismo de izquierdas, atrapado siempre en la trampa del “pensar con Hegel contra Hegel”, recibe la interpretación hegeliana de la religión, pero no puede sino escandalizarse de que el filósofo (en la consumación del se-sabiente proceso que representa la ya-siempre-sida presencia a sí mismo del Eterno, que la Metafísica representa, en esa pensante autoidentidad última que se descubre como simplemente siendo, a la vez que idéntica a la nada) haya de dar por racionales y por coincidentes racionalmente consigo mismas (en ese su saberse mediante la filosofía), es decir, haya de dar por conformes con su propio concepto, formas actuales del “espíritu objetivo” que están bien lejos de responder a su propio concepto, es decir, que están bien lejos

de poder considerarse una concreción admisible de los supuestos normativos que el sujeto moderno extrae de sí mismo, es decir, de aquellos principios (corroborados por el pensamiento del Absoluto) a los que esas formas apelan para legitimarse, esto es, como razón de ellas, como la razón que les asiste. Por tanto, así como la filosofía golpeó sobre la religión como una promesa de saber que no es capaz de cumplirse a sí misma, la crítica política ha de empezar ahora golpeando sobre la filosofía (y repetir, por consiguiente, de nuevo la crítica de la religión) como promesa de reconciliación y autoidentidad última que lo único que hace es poner a la irreconciliación un sello de eternidad y de definitividad. Y es así como con el hegelianismo de izquierdas se produce esa situación casi única en la historia del pensamiento, en la que una no-religión, una no-metafísica, una no-filosofía, sino algo anti-todo-ello, algo que en definitiva sólo quiere ser crítica social y política, se mueve, sin embargo, constantemente a la altura de la Metafísica y de la religión, negándolas ciertamente, pero con una negación que trata de apoderarse de la integridad de las promesas de ellas, siempre con el gesto de trocarlas o poder trocarlas en programa político mesiánico, en un programa político no sólo de justicia absoluta sino también de reconciliación absoluta, o en toda caso en crítica ejercida desde la perspectiva de “cómo las cosas se muestran desde el punto de vista de la redención” (Adorno).

7.3.- En prolijas y circunstanciadas discusiones sobre fundamentos, Habermas acaba con esa situación, a la vez que, como el lector verá en el presente libro, con base en esas mismas discusiones se vuelve también contra las posiciones neor aristotélicas. La filosofía de “Teoría de la acción comunicativa” renuncia a quedar a la altura de la Metafísica moderna, la que va de Descartes a Hegel, pasando por Leibniz, y por tanto a “descifrar o resolver el enigma del mundo y de la autoconciencia”, es decir, el enigma del mundo y del lenguaje, tal como Fichte prometía en los anuncios de sus cursos, cosa que, ciertamente, es con lo menos con que puede conformarse quien sea un metafísico de verdad. Pero esa filosofía renuncia igualmente a convertirse en un saber de fundamentos que asigne a cualquier otra pretensión de saber (incluso a la de la religión o la teología) su lugar, sentido y límites, de suerte que ello le permita quedar tan cerca de la religión y de la teología que le baste abrirse mínimamente a éstas para desarrollar casi una “religión dentro de los límites de la pura razón” (o, si se quiere también, una religiosa “irreligión dentro de los límites de la pura razón”) que quede tan cerca de la religión, que el filósofo, manteniéndose a una aristocrática distancia del sistema de representaciones religiosas, pero

abriéndose a él, pueda poner en conceptos filosóficos la sustancia de las representaciones religiosas, pero dejándolas, sin embargo, intactas en su peculiar pretensión y sin importarle demasiado ésta. Poca cosa hay en la reconstrucción que hace Habermas de nuestro entendernos como seres morales que invite (ni mucho menos que obligue) a introducir algo así como los postulados “finales” de la “razón práctica” de Kant. Y, si no entiendo mal, Habermas pone además en cuestión que el “arte de lo sublime” de la modernidad madura pueda consistir en, o interpretarse como, una evocación de esos postulados: ese arte más bien consiste en, o se deja interpretar como, una mostración de la ausencia y vacío de ellos y, por tanto, de la fragilidad de todo sentido; la reconstrucción de Habermas abunda en elementos que nos llevan a percatarnos de los límites del sentido de nuestro ser morales y a percatarnos también de que la posibilidad de llevar una existencia defendible de verdad desde los distintos aspectos de lo que podemos llamar “razón” es asunto demasiado a plazo fijo y, por tanto, hartamente dependiente de la gracia de la hora.

Para Habermas la ilustración no tiene otro punto fijo ni religioso ni metafísico que el que representan los supuestos del habla racional, que, aunque quisiésemos cuestionarlos, nos encontraríamos admitiéndolos ya siempre al argumentar contra ellos. Precisamente el no haber para ella nada, ni siquiera ella misma, que la razón ilustrada no pueda por principio cuestionar y cuya pretensión de validez o autoridad no pueda poner en tela de juicio, es decir, el poder estructuralmente adoptar frente a todo una “actitud hipotética” y, como decía Kant, poder “borrar conceptualmente todo”, incluso a sí misma, es rasgo definitorio de la razón moderna desde que ésta se arrancara de lo que primero Kant y después Heidegger llamaron “onto-teología”. De modo que la “ilustración” acaba encontrándose sosteniéndose a sí misma, sosteniéndose ella sola, en cierto modo sobre el vacío, como el *factum* contingente de la razón. Y son la naturaleza y supuestos de la pretensión de razón, que se nos vuelven explícitos analizando conceptos de validez del “habla argumentativa”, los que para las hijas e hijos de la modernidad constituyen el *Vorverständnis*, la precomprensión, el acuerdo, el “contrato”, o el “convenio”, en el que como hablantes ya siempre estamos o que como hablantes ya siempre hemos firmado. Para nuestros enunciados o para nuestros juicios morales no tenemos más remedio (al hacerlos) que reclamar validez veritativa o validez práctica (pues ello forma parte del propio sentido del hacerlos) por encima de sus concretas condiciones de espacio social y tiempo histórico, aun siendo conscientes de las limitaciones impuestas

por esas condiciones o contextos e incluso estando seguros de que acabarán sucumbiendo a ellas. Es decir: en relación con esos enunciados y juicios (si los estamos haciendo en serio y cuando las cosas van en serio) no tenemos más remedio que entablar la pretensión de poder defenderlos ante todo ser racional. Pero la “trascendencia” (el “más allá” respecto de todo condicionamiento y contexto), esto es, la “incondicionalidad” a la que con ello se apunta, que no tenemos más remedio que suponer en la comunicación y que mutuamente nos liga en la comunicación, es una trascendencia que dimana de esos propios supuestos del “habla argumentativa”, que son, como hemos visto, los que nos permiten definir los conceptos de “realidad” y de “justicia”; por tanto, es una trascendencia “desde dentro” (lo cual quiere decir: el contexto del que partimos e incluso nuestra propia práctica argumentativa siempre pueden quedarnos rotos por razones de validez, es decir, mediante cuestionamientos y argumentos) y también una trascendencia vuelta hacia el “más acá” (lo cual quiere decir: el “proceso de aprendizaje” que mediante esos cuestionamientos se pone en marcha conduce siempre a otro contexto y a otra concreta práctica argumentativa, espacio-temporalmente condicionada). Es decir, se apunta a una incondicionalidad, que nace de la condicionalidad y que se resuelve en condicionalidad, pero que es capaz de romper toda condicionalidad (en el sentido siempre de condiciones de contexto), y eso se llama “aprender”.

Pues bien, cuando Habermas habla de que éste es un planteamiento “postmetafísico” está significando dos cosas bien fundamentales. Primero: nada hay en esa estructura de validez o incondicionalidad que caracteriza a la razón ilustrada moderna, tal como podemos entenderla hoy en conceptos de comunicación, que obligue a ponerla conceptualmente o estructuralmente en relación (como sucede en Descartes, en Leibniz, o en Hegel, al igual que sucedía en Platón) con lo incondicionado o Absoluto a que se refiere la Metafísica, ni (a través de la Metafísica) con lo incondicionado o Absoluto o trascendente a que se refieren las religiones universales; ni siquiera por vía de postulados de la razón práctica. Segundo: la aclaración de esa estructura de incondicionalidad no puede tener el carácter de un saber de fundamentación, de un saber capaz de poner los fundamentos últimos de todo otro tipo de saber (como pretende K. O. Apel), que desde esa su fundamentalidad pudiese al menos quedar abierto a aquellos postulados. No hay tal cosa. Más bien, suponiéndose de antemano a sí misma (lo cual quiere decir: argumentando) y entendiéndose como el *factum* que es, la razón ilustrada puede incluso trazar su propia

genealogía desde las religiones universales y la Metafísica, cerciorándose así de sí misma como la razón (aunque quizá no como toda la razón) que las religiones universales y la Metafísica quizá tuviesen.

7.4.- Pero se diría que precisamente a causa de ello los sistemas de representaciones religiosas, no susceptibles ya de ser tocados por mano de una delirante filosofía que pudiese aspirar a quedar a la altura de las delirantes pretensiones de saber de ellos, vuelven a aparecer en el lugar al que pertenecen, es decir, en el lugar en que la existencia queda esencialmente referida a la muerte, en el lugar en el que nos topamos a la Esfinge con sus indescifrables enigmas; en ese lugar en que, según el análisis de Heidegger, la existencia tiende a volverse de espaldas a sí misma buscando consuelo y a renunciar quizá a la ilustración; en ese inasible e incluso inefable lugar de donde, por otro lado, también brota el lenguaje, que ni se puede decir, ni tampoco se puede dejar constantemente de decir que no se puede decir, es decir, que siendo algo de lo que siempre acaba resultando que no se puede propiamente hablar, parece plantear, sin embargo, el irresoluble problema de cómo podríamos alguna vez arreglárnoslas para poder efectivamente dejar de hablar de él; en ese lugar al que, según los místicos, sólo se puede acceder por las “horrendas aguas” del tedio, el sinsentido y la desesperación, pero del que parece que alguna vez pudo brotar la maravilla del “cántico espiritual”; es decir, en ese lugar de la “nihilidad o nada o Nada de lo finito”, que es a lo que la tradición llamó Dios, sin que hayan bastado más de dos milenios de Metafísica para desambiguar tan sencilla descripción. Frente a los sistemas de representaciones religiosas (dejados así en su lugar) la “razón comunicativa”, que no puede ofrecer ni consuelo, ni redención, ni reconciliación absoluta, sino si acaso (por su lado ético) la posibilidad (que tampoco la promesa del logro) de reconciliación política y social mediante el “uso público de la razón”, no tiene más remedio que adoptar una actitud *enthaltensam*, dice Habermas, es decir, de abstinencia, moderación, continencia, parquedad, austeridad y ascetismo. Ésta es la consecuente posición de Habermas en “Pensamiento postmetafísico”; en “Teoría de la acción comunicativa” parece haber pensado que (pese a que la razón comunicativa tenía que renunciar, ciertamente, a atrapar los orígenes) las estructuras de la conciencia moral moderna “vacían” la religión.

8.- Moral y religión

Esa abstinencia y moderación no representan por parte de Habermas una vacilación que pudiera interpretarse en términos de algo así como una dubitación entre la versión radicalmente “desencantada” de la ética kantiana, que Habermas sostiene, y el neoaristotelismo, ni en general como una falta de claridad acerca de que la razón ilustrada no puede aceptar otra “estructura de validez” que la dimanante de sus propios supuestos, tal como hoy cabe reconstruirlos: “Sólo en las sociedades modernas las tradiciones culturales se vuelven reflexivas en el sentido de que las proyecciones de mundo que compiten entre sí ya no pueden afirmarse unas frente a otras en una coexistencia exenta de comunicación, sino que han de justificar autocríticamente su pretensión de validez a la luz de una discusión o enfrentamiento argumentativo con las pretensiones de validez contrarias de todas las demás. En estas condiciones de vida moderna no tenemos otra alternativa; pues las condiciones de la existencia moderna no son algo de lo que podamos disponer a voluntad y por consiguiente no han menester de ninguna justificación normativa. Este *factum* nos lo ha traído dramáticamente a la memoria el <caso Rushdie>: ninguna cultura que con el tránsito a la modernidad haya introducido conceptos de segundo orden en su práctica cotidiana y en su autointerpretación colectiva puede otorgar a las pretensiones afirmadas en términos fundamentalistas el mismo papel argumentativo que a las reflexivamente fundamentadas ... No es consistente (como a veces se hace, M. J.-R) ... subordinar las exigencias de una moral autónoma de la justicia a las pretensiones de las formas de vida fundamentadas en términos religiosos o metafísicos, y ligar después la coexistencia de estas formas de vida a formas de comunicación en las que no es difícil reconocer el principio de la moral racional moderna”.

Pero cuando nos preguntamos por qué esta posición no acaba sin más en el tipo de crítica de la religión que desde Hume ha venido siendo protagonizada por la “ilustración empirista o positivista”, con el que viene a coincidir en sus bases, nos encontramos con que en el pensamiento de Habermas quedan bien reflejadas, a la vez que bien tematizadas, perplejidades de la “moral racional moderna”, que Habermas se niega muy consecuentemente a dar por cerradas y que tienen que ver con que el medio en que la “razón práctica moderna” puede dar hoy cuenta de sí (como una razón “reducida” a los supuestos de un “habla argumentativa” “desencantada”), ya no puede ser una metafísica, ni un saber de fundamentos últimos. Podemos señalar esas

perplejidades recurriendo a tres grupos de “alteridades”, es decir, de relaciones de la “razón comunicativa” con lo otro de ella.

8.1.- El primer grupo contiene varios apartados.

Primero: En la explicación que da de sí misma en términos de razón comunicativa, la razón ilustrada moderna se sabe reflexivamente como la razón que el mito y la Metafísica pudieron acabar dando de sí, pero no puede atrapar los orígenes y, por tanto, a diferencia de la razón metafísica, no puede darse enteramente alcance a sí misma; y tampoco puede, pues, decidir si los “potenciales semánticos” de la religión y también de la Metafísica están agotados en su capacidad de inspirar y si la razón práctica moderna está o no, por tanto, completa.

Segundo: los conceptos de validez ocupan en todo sistema de interpretación el mismo “lugar gramatical”; en la distancia que los sistemas tradicionales de interpretación se ven obligados a adoptar frente a sí mismos en las condiciones de la existencia moderna, esos conceptos de validez, se abstractizan, se formalizan, de suerte que al cabo (los que se refieren a la moral) se subliman en una perspectiva universalista que viene a coincidir con la de los restantes sistemas de interpretación sometidos al mismo proceso, en una perspectiva universalista que (ésta es la idea de Habermas) acaba sosteniéndose ella sola. Pues bien, es la conciencia del nacimiento de las estructuras de la conciencia moral moderna desde dentro de cada sistema de interpretación en la distancia moderna de cada uno de éstos respecto a sí mismo, lo único que puede resguardar a esas estructuras y por tanto al universalismo moral de quedar distorsionado en términos de una homogeneización coercitivamente impuesta por el carácter expansivo de la particularidad que representa la cultura occidental; es con esta idea con la que Habermas trata de desambiguar la opinión de Weber citada más arriba acerca de la universalidad que “de hecho” tiene el “racionalismo occidental”.

Tercero: para Habermas el crecimiento en, o la adquisición de, las estructuras de la conciencia moral moderna quizá no sea pedagógicamente posible sino mediante educación en uno de los grandes sistemas de interpretación, conformadores de elementos básicos de la propia identidad de cada individuo, que logre situarse en el punto en el que ese sistema, distanciándose de sí mismo (y, por tanto, sin ningún tipo de veleidades fundamentalistas por su parte) se

revela como resultando en las estructuras universalistas de la conciencia moderna y como pudiendo ser reconocido como un sistema de interpretación más junto a otros.

Cuarto: sólo en un contexto en que no esté apagada la fuerza de tracción que sólo las ideas religiosas o metafísicas pueden ejercer (o lo que es lo mismo: en que no esté apagada la fuerza de tracción que el entusiasmo antimetafísico y antirreligioso es capaz de ejercer, pues la irreligión no es sino otra forma y vía de dar nombre a Dios), es decir, sólo mediante una reflexiva y conservadora memoria de las promesas de la Metafísica (recuérdese aquí a Adorno) y de la religión, o de religión y la Metafísica, y también de ejemplares secuestros de ellas protagonizados por la antirreligión y la antimetafísica, puede la razón universalista moderna mantener viva contra la resignación y la simple adaptación (en las que esa moral acabaría autonegándose) o contra el simple huir que representa el renacer y bullir de religiones y sectas, la proyección utópica de existencia racional, que de ella se deriva.

8.2.- En la explicación que, en términos de razón comunicativa, la razón ilustrada moderna da de sí, los conceptos de validez vienen definidos en términos de comunicación, es decir, de alteridad, en conceptos referidos al “otro” en abstracto, al otro como cualquier otro. Ese otro puede presentarse en una concreción casi contradictoria con la mía, y es, sin embargo, desde esas tan diversas concreciones desde donde hemos de acordar regulaciones de la conducta que “sólo podrán considerarse legítimas si pudieran ser aceptadas por todos los posibles afectados en el medio de discursos racionales”, y también es en el medio de esas tan diversas concreciones donde han de alcanzar plasmación institucional las condiciones de simetría que ello exige. Pero el punto de alteridad que aquí me interesa subrayar es otro que viene a complicarse con ése: la razón ilustrada en tanto que razón formal o procedimental es siempre razón de una materia, razón o sinrazón (por tanto) de otra cosa, razón o sinrazón (por tanto) de algo que de entrada le viene dado a la argumentación, por más transformado que pueda salir de ella. Y la materia le viene dada a la argumentación desde visiones de las cosas y del mundo, cuyos quicios últimos la razón comunicativa renuncia a atrapar, pero no renuncia a adoptar frente a ellos una “actitud hipotética” y por tanto a introducir en ellos una buena dosis de desactivación. Pero resulta además que la razón comunicativa, aparte de razón práctica, es también razón científica y, por tanto, también razón tecnológica, que sostienen una razón instrumental de tipo técnico, de tipo económico y de tipo político de tal potencia

expansiva que insistentemente puede muy bien fragmentar hasta hacer polvo cualquier materia y concreción que quedase a la altura de esa potencia y que a esa altura pudiese convertirse en “materia del deber”, que pudiese servir de marco a esa potencia a la altura de la reflexividad de ella. Nadie, por poner un ejemplo, negaría la validez del imperativo moral “No dejes morir de hambre al prójimo”, pero las mediaciones institucionales del cumplimiento de ese deber son tales, que las perplejidades empiezan en cuanto nos preguntamos: ¿en el deber de quién y de hacer qué, consiste hoy el cumplimiento de verdad de ese deber? Las apelaciones a la “Declaración universal de los derechos del hombre” se nos revelan como desesperadamente vacías, si no como llanamente cínicas, cuando respecto a determinados campos nos preguntamos qué concreción podría ser hoy concreción de un interés general (o de un compromiso equitativo) en ese campo, y quién de verdad (y cómo) estaría dispuesto a dejar espacio para tal concreción (allende la declamación en favor del derecho y las apelaciones a la moral). Una razón que se formaliza, abstractiza o procedimentaliza hasta el punto de correr el riesgo de quedarse sin materia y concreción de la que pudiera ser razón o a la que pudiera dar razón o quitársela (y Weber casi veía en ello una fatalidad de la moral racional moderna) no parece al cabo ser sino una vacuidad que no cabe interpretar sino como un síntoma más del nihilismo contemporáneo; es la crítica de H. Putnam a la “ética del discurso” de Habermas; y para los neoaristotélicos, sólo la “rematerialización” de la ética de Kant, es decir, sólo una ética racional moderna que, entendiéndose como una ética de la autonomía, la interioridad y la autenticidad, lograra mantenerse a la altura del horizonte de aquellas fuentes de las que esas ideas son transformación, y se convirtiera en una respuesta racional, cotidiana y casi trivial, de tipo religioso, metafísico y poético, a las preguntas del hombre por la tarea que le compete como hombre, sólo ese tipo de ética sería capaz de asegurar (generando como de por sí la textura social necesaria para ello) que al deber admitido en abstracto no le faltase materia (cultural, política, social, personal y afectiva) del deber. Pero si la razón comunicativa no tiene más remedio que reafirmarse en su formalidad, abstracción y procedimentalidad, y no tiene más remedio que afirmar que no son posibles tales re-materializaciones (ni tampoco una autorrealizativa fundamentación última), entonces se ve ante la (asumida) perplejidad de cómo asegurarse del contexto social favorable del que depende.

Sin embargo, como verá el lector, frente al elemento conservador contenido en las perplejidades recogidas en 8.1 y también en la que

acabamos de exponer, Habermas insiste, por lo demás, en el presente libro en que la moral racional moderna no nace de la nada, sino de los vuelcos experimentados por los sistemas de interpretación, precisamente al haberse de hacer frente (es lo que representan los movimientos sociales) a desafíos prácticos bien reales, y en que, por tanto, las ideas morales modernas (aunque ellas solas en tanto que ideas no basten a crearlos) sí que ponen en perspectiva lo que podrían ser sus propios contextos o concreciones, generables por la eficacia de intereses que se presentan con la pretensión de poder ser considerados “intereses generales”; estas autotransformaciones de los “mundos de la vida sociales” no pueden nunca excluirse, aunque tampoco puedan programarse. Tales concreciones representan siempre ya fragmentos de razón lograda o de razón existente, por limitadamente o por distorsionadamente que ello sea; creciendo en ellas o peleando por ellas cuajan y se estabilizan para los individuos socializados las estructuras de la conciencia moral moderna; aunque bien pudiera ser que el “proyecto” que representa el contenido moral de la conciencia moderna quedase también abandonado por desánimo.

En todo caso, en lo que de ninguna manera cabe pensar (como el neoaristotelismo quiere) es en que la diversa lógica de las diferenciadas dimensiones de validez (cognitiva, práctica y expresiva) que caracterizan a la conciencia moderna pudiera volver a refundirse o desdiferenciarse (“por arriba”) en la fuente última de un fundamento último del mundo, tal como lo supusieron la metafísica o la religión. La moral moderna tiene que poder sostenerse y darse estabilidad y materia sin tal idea.

En la imprescindible sección segunda del capítulo tercero de “Facticidad y validez” Habermas analiza otro importante aspecto de esta misma cuestión en términos de una necesaria relación de complementariedad entre “moral autónoma” y “derecho positivo”.

8.3.- La discusión de Habermas con Rawls se inició ya en “Conciencia moral y acción comunicativa”. Pero es en el presente libro donde se aborda por primera vez el problema de que propiamente se trata y sobre el que esa discusión ha versado después. Las condiciones que caracterizan o definen a lo que llamamos existencia moderna, “no permiten ya recurrir a imágenes religiosas o metafísicas del mundo colectivamente vinculantes” y, como hemos oído más arriba, éstas ya no pueden además “afirmarse unas frente a otras en una coexistencia

exenta de comunicación, sino que han de justificar autocríticamente su pretensión de validez a la luz de un enfrentamiento argumentativo con las pretensiones de validez contrarias de todas las demás” y ello de suerte que “en las condiciones de la existencia moderna no tenemos otra alternativa, pues se trata de condiciones de las que no podemos disponer a voluntad y, por tanto, no necesitan de ninguna justificación normativa”, sino que representan simplemente un *factum* del que hay que partir. En tomar por punto de partida este elemento de la “condición humana moderna” coinciden Rawls y Habermas. Ahora bien, para Rawls, precisamente porque esas “proyecciones de mundo” “ya no pueden afirmarse unas frente a otras en una coexistencia exenta de comunicación”, sino que hoy se encuentran compitiendo en un mismo espacio social, precisamente por ello, digo, cada una de esas concepciones deja de poder ofrecer ya el marco en el que esa competición se produce.

Y es en este punto donde se produce el giro que caracteriza a Rawls. Pues cada una de esas concepciones contiene para quienes viven en ellas las verdades más importantes, y (en lo que se refiere a moral) las verdades prácticas sin más. Pero si ahora resulta que todos hemos de partir del *factum* de que “la sociedad bien ordenada” no puede proyectarse desde ninguna de ellas, entonces para el creyente de cada una de ellas resulta que “si no puedes, no debes”, es decir, que el creyente de cada una de ellas queda eximido de las obligaciones que a efectos de ética política le vienen sugeridas por su “dios”. Pero con ello también el sentido natural de la justicia, el “sense of justice” de los habitantes de las distintas “proyecciones de mundo”, se queda sin articulación, se queda sin principios “verdaderos”, es decir, sin aquel contenido que antaño le prestaba cada una de “las proyecciones de mundo que se afirmaban unas contra otras en una coexistencia exenta de comunicación”. Por tanto, hay que pasar a darle un contenido, una articulación, y ello desde una situación de estricta simetría, que no puede venir definida desde ninguna de esas proyecciones mundo y que para Rawls, por tanto, ha de ser una situación constructa, artificial, al igual que el producto que de ella se obtiene. Es lo que representa la “posición original” (con el “velo de ignorancia” que la caracteriza respecto a la posición que me va a tocar ocupar en la vida y respecto a la concepción que me va a acontecer tener de la vida y del bien). Los principios obtenidos en la “posición original” son unos principios de justicia que, por el método mismo de su construcción, no pueden pretender competir con ninguna “verdad práctica” (con las “verdades” de verdad, por así decir) y que por consiguiente no pueden pretender

ser “verdaderos”. Definen los principios de un orden social que todos pueden aceptar, y (en orden a ello) de un “uso público de la razón” que, en lo que se refiere a “orden del día” político, comporta a la vez un “método de evitación” de toda confrontación público-política entre concepciones diversas del mundo y del bien, que así se convierte si acaso en una confrontación “privada”. Ello permite reconocer que la construcción de los principios que configuran la concepción “política” (que no teórica) moderna de la justicia, representa una respuesta o salida “políticas” a las “guerra de religión”, una salida cuyo único aspecto de universal validez (que no es ciertamente de escasa cuantía) consiste en que de esa solución “cualquiera” podría aprender.

A esta posición Habermas le opone la compleja contrucción que ya hemos visto. Pero es claro que esta construcción tiene de nuevo un punto de perplejidad dimanante de que la “razón comunicativa” ha de renunciar a dar alcance a los orígenes. Habiendo de admitirse como un *factum* (que no es menester justificar normativamente, sino del que hay que partir) la coexistencia (ahora comunicativa) de “visiones de las cosas” que han de contribuir a constituir la materia de la “razón comunicativa”, pero cuyos “quicios” reclaman para sí una validez que no se corresponde con la de la “razón comunicativa”, la lógica política de ese hecho, es decir, la lógica de la convivencia política de esas “verdades” acaba poniendo en cuestión la pretensión de verdad (o en todo caso la relevancia política de la pretensión de verdad) de la *teoría* en que la razón moral moderna da razón de sí misma.

Habermas insiste una y otra vez, no sin un punto de entusiasmo, en que precisamente el rasgo de la condición humana moderna que representa ese *factum*, pone en marcha una profundización de la conciencia moderna de contingencia e hipoteticidad de todo, y en que ello hace resaltar de forma cada vez más pura en su abstracción las condiciones del “entendimiento posible”, lo cual permite por lo menos vislumbrar la no imposibilidad de principio de una convivencia racional, sabida como tal por todos, articulada en instituciones sociales y políticas de la libertad, en la que cada uno pudiese escogerse a sí mismo en libertad desde la tradición de donde proviene, puesta desde luego a distancia y así relativizada, esto es: pudiera escogerse a sí mismo, sabiéndose mortal y radicalmente contingente, como el otro del otro que tiene igual derecho que yo a ser otro que yo, al tiempo que todos se cuidan en común de generar y mantener (“justicia y solidaridad”) la trama de interacción social que haga posible todo ello. Es decir, Habermas se entusiasma por las “verdades” concernientes al

lado normativo de la política, “institucional” o no, mientras que para Rawls la preocupación por el lado normativo de la política (al no contener éste “verdades”) tiende a no ser sino la preocupación por el lado normativo de un “arreglo” que nos permita dedicarnos en justicia y privadamente a cosas mucho más importantes; esto último es típico de la tradición de Hume.

Pero habida cuenta de la centralidad que en los sistemas “religiosos” de interpretación ocupa la cuestión de la justicia, que las “morales autónomas de las justicia” se limitan a focalizar y abstraer, creo que Habermas tiene razón. El “uso público de la razón” implica siempre también un cierto grado de tematización de sus propias estructuras (recuérdense a este propósito las influyentes consideraciones de J. Locke, de Voltaire, de Kant, de J. S. Mill, de J. Dewey, etc., sobre la tolerancia, sobre la discusión pública, o sobre ambas cosas a la vez) y no se ve por qué tematizaciones del tipo de las que Habermas o Rawls proponen hoy, no podrían considerarse expresión de una “verdad” más o menos compartida como tal verdad (pues en definitiva también en su origen es ella una verdad de todos), a cuya lógica pública se sujetasen también las pretensiones de los distintos sistemas de interpretación, relativizándose y convirtiendo así su confrontación en “privada”. Ciertamente, mientras ello no ocurra, la perplejidad persiste.

Y tampoco está de más un punto de entusiasmo, aun entendiendo la desencantada actitud de la tradición de Hume frente a lo político; quizá debamos considerar síntoma de la miseria de la condición humana el que durante milenios la humanidad se limitara a esperar del Mesías un “reino de paz y de justicia”, es decir, una proyección moral y utópica bien modesta, la proyección de un arreglo racional, cuya realización debería ser cosa nuestra, en lugar de atreverse a esperar de él la promoción de (como dice Hume) “virtudes mucho más nobles”.

Manuel Jiménez Redondo,

Universidad de Valencia

Valencia, septiembre 1998

[Habermas/Erläuterungen 1991/prefacio/trad. M. Jiménez Redondo]

PREFACIO

Este libro es continuación de mis estudios sobre “Conciencia moral y acción comunicativa” (1983). El trasfondo de la discusión lo constituyen sobre todo las objeciones que con base en Aristóteles, en Hegel y en el contextualismo contemporáneo se hacen a los conceptos universalistas de moral. Más allá de la estéril oposición entre un universalismo abstracto y un relativismo que se contradice a sí mismo, trato de defender la primacía de lo “justo” (*right*) (entendido deontológicamente) sobre el bien (*good*). Pero esto no significa que las cuestiones éticas en sentido estricto tengan que excluirse de la discusión racional.

Los artículos que, exceptuando el segundo, aparecen en el mismo orden en que se escribieron, reflejan -así lo espero- un proceso de aprendizaje. Esto vale en cualquier caso para la distinción explícita entre discursos morales y discursos éticos. La expliqué por primera vez en Berkeley en el contexto de la Howison-Lecture, que dediqué a mi hija Judith. Desde entonces tendría que ser más preciso y hablar de “teoría discursiva de la moral”; sin embargo, sigo hablando de “ética del discurso” por ser la expresión que se ha impuesto en relación con esta temática.

El artículo principal es el titulado “Explicaciones sobre la ética del discurso” que proviene de notas que fui tomando de 1987 a 1990. Constituye una discusión con otros planteamientos alternativos, y tiene además el carácter de una recensión crítica de tipo global.

Las discusiones dentro de un grupo de trabajo, subvencionado en el contexto del programa Leibniz de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, contribuyeron a aclararme las ideas. Doy, pues, las gracias a todos participantes en el habitual seminario de los jueves por la tarde.

J.Habermas

Frankfurt/Main, Marzo 1991.

(Traducción: Manuel Jiménez Redondo)

[J. Habermas/Erläuterungen 1991/art.1/trad. M. Jiménez Redondo]

1. ¿AFECTAN LAS OBJECIONES DE HEGEL A KANT TAMBIÉN A LA “ÉTICA DEL DISCURSO”?

K. O. Apel y yo hemos intentado en los últimos años, valiéndonos de los medios de una teoría de la comunicación, reformular la teoría moral de Kant en lo tocante a la cuestión de la justificación de las normas. Hoy voy a glosar la idea básica de la ética del discurso y abordar algunas objeciones que en su tiempo hizo Hegel a la ética de Kant. En la primera parte de mi ponencia trato dos cuestiones:

(1) ¿Qué significa ética del discurso?

(2) ¿Qué intuiciones morales trae a concepto la ética del discurso?

La complicada cuestión de la fundamentación de la ética del discurso, sólo voy a tocarla de paso. En la segunda parte abordaré la pregunta hecha en el título. Me limitaré a las cuatro objeciones más importantes que hizo Hegel a la filosofía moral de Kant, a saber:

1) A la objeción de Hegel contra el *formalismo* de la ética kantiana: como el imperativo categórico exige abstraer de todo contenido determinado de las máximas de acción y de los deberes, la aplicación de ese principio moral no tiene más remedio que conducir a juicios tautológicos.

2) A la objeción de Hegel contra el *universalismo abstracto* de la ética kantiana: como el imperativo categórico exige separar lo universal de lo particular, los juicios válidos conforme a tal principio tienen que resultar insensibles a la naturaleza particular y al contexto del problema que en cada caso se pretende solucionar y, por ende, permanecer externos al caso particular.

3) A la objeción de Hegel contra la *impotencia del simple deber*: como el imperativo categórico exige una rigurosa separación entre el ser y el deber-ser, ese principio moral no puede ofrecer indicación alguna acerca de cómo poner por obra las ideas morales.

4) A la objeción de Hegel contra el terrorismo de la *pura intención*: como el imperativo categórico establece un corte entre las exigencias puras de la razón práctica y el proceso de formación del espíritu y las

concreciones históricas de ese proceso, no puede menos de sugerir a los abogados de una visión moralizante del mundo una política que se pone por meta la realización de la razón y que, por mor de la consecución de fines más altos, acaba aceptando y dando por buenas acciones inmorales.

I

ad (1): ¿Qué significa ética del discurso?

Permítanme antes que nada explicar el carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista de la ética kantiana. Como Kant pretende limitarse estrictamente al conjunto de los juicios normativos susceptibles de fundamentación, tiene que partir a su vez de un concepto estricto de moral. Las éticas clásicas se habían referido a *todas* las cuestiones de la “vida buena”; la ética de Kant sólo se refiere ya a los problemas relativos a la acción correcta o justa. Los juicios morales explican cómo pueden solucionarse los conflictos de acción sobre la base de un acuerdo racionalmente motivado. En un sentido amplio sirven para justificar acciones a la luz de normas válidas o la validez de normas a la luz de principios dignos de reconocerse. Pues el fenómeno básico que la teoría moral ha de abordar y explicar es la validez deontica, el deber ser, de mandatos y normas de acción. En este aspecto hablamos de una ética *deontológica*. Ésta entiende la rectitud de las normas o mandatos por analogía con la verdad de una oración asertórica. Ello no obstante, la “verdad” moral de las *Sollsätze*, es decir, de las <oraciones de deber> u oraciones deónticas (o proposiciones deónticas) no debe asimilarse, como ocurre en el intuicionismo anglosajón o en la ética germana de los valores, a la validez asertórica de las oraciones enunciativas. Kant no confunde la razón teórica con la razón práctica. Yo entiendo la validez normativa como una pretensión de validez análoga a la de verdad. En este sentido hablamos también de una ética *cognitivista*. Ésta tiene que poder responder a la cuestión de cómo fundamentar los enunciados normativos. Y aun cuando Kant elija la forma de un imperativo (“Actúa sólo conforme a aquella máxima de la que al tiempo puedas querer que se convierta en una ley universal”), el imperativo categórico adopta el papel de un principio de justificación que selecciona y distingue como válidas las normas de acción susceptibles de universalización: lo que en sentido moral está justificado tienen que poderlo querer todos los seres racionales. En este aspecto hablamos de una *ética formalista*. En

la ética del discurso el lugar del imperativo categórico lo ocupa el procedimiento de la argumentación moral. Y así cabe establecer a partir de él el principio <D>, que dice:

- sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.

A su vez, el imperativo categórico queda rebajado a un principio de universalización <U>, que adopta en los discursos prácticos el papel de una regla de argumentación:

- en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos.

Finalmente llamamos *universalista* a una ética que afirma que este principio moral (u otro similar) no sólo expresa las intuiciones de una determinada cultura o de una determinada época, sino que tiene una validez general. Sólo una *fundamentación* del principio moral que, por tanto, no se limite a recurrir a un *factum* de la razón, puede desmentir la sospecha de no tratarse de otra cosa que de una falacia etnocéntrica. Hay que poder demostrar que nuestro principio moral no se limita a reflejar los prejuicios de los actuales europeos adultos, blancos, varones, y provenientes de las capas burguesas. No entraré en esta parte de la ética, la más difícil de todas, sino que me limitaré a recordar las tesis que, en lo tocante a ello, la ética del discurso sostiene: todo aquel que trate en serio de participar en una argumentación, no tiene más remedio que aceptar implícitamente presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo; el principio moral puede deducirse entonces del contenido de estos presupuestos de la argumentación con tal que se sepa qué es eso de justificar una norma de acción.

Hasta aquí los supuestos deontológicos, cognitivistas, formalistas y universalistas básicos que todas las éticas de tipo kantiano defienden y comparten. Ahora voy a entrar a glosar brevemente el procedimiento del discurso práctico, mencionado en el principio <D>.

El punto de vista desde el que las cuestiones morales pueden enjuiciarse con *imparcialidad* lo llamamos “punto de vista moral” (*moral point of view*). Las éticas formalistas dan una regla que explica cómo puede considerarse algo desde un punto de vista moral. Como es sabido, John Rawls recomienda para este fin una “posición original” en que todos los participantes se enfrentan unos con otros como partes contratantes, capaces de decisión con arreglo a fines y dotadas de una misma facultad de decisión, pero que desconocen la posición que van a ocupar en la sociedad efectiva; Rawls considera la “posición original” “como el punto de partida más adecuado que asegura que los acuerdos que se tomen en ella sean limpios y equitativos (*fair*). Con el mismo propósito G.H. Mead recomienda, en vez de eso, una “asunción ideal de rol” (*ideal role-taking*) que exige que el sujeto que juzga moralmente se ponga en el lugar de todos aquellos que podrían verse afectados por la ejecución de una acción problemática o por la entrada en vigor de una norma cuestionable. El procedimiento del discurso práctico ofrece ventajas frente a ambas construcciones. En las argumentaciones los participantes han de partir de que en principio todos los afectados participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que no puede admitirse otra coerción que la resultante de los mejores argumentos. El discurso práctico puede considerarse un exigente modo de formación argumentativa de una voluntad común que (al igual que la “posición original” de Rawls) tiene por fin garantizar, merced sólo a presupuestos universales de la comunicación, la rectitud (o *fairness*) de cada uno de los acuerdos normativos que puedan tomarse en esas condiciones. Este papel puede desempeñarlo el discurso práctico merced a suposiciones idealizadoras que los participantes han de hacer en sus prácticas argumentativas efectivas; desaparece, por tanto, el carácter ficticio de la “posición original” incluyendo el artificio que representa el “velo de ignorancia”. Por otro lado, el discurso práctico puede contemplarse como un proceso de entendimiento que, por su propia forma, obliga a que *todos* los participantes practiquen *simultáneamente*, es decir, *a la vez*, una asunción ideal de rol. La asunción ideal de rol que en Mead practica cada uno de forma *particular* y *privadamente*, queda convertida así en algo *público*, practicado intersubjetivamente por todos.

ad (2): ¿Qué intuiciones morales trae a concepto la ética del discurso?

Queda en pie la cuestión de por qué la explicación que la ética del discurso da del punto de vista moral o de la imparcialidad del juicio

moral recurriendo a un *procedimiento*, habría de poder considerarse expresión adecuada de nuestras intuiciones morales, las cuales no son algo procedimental, sino algo *sustancial*.

“Morales” llamaré a todas las intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la *extrema vulnerabilidad* de las personas. Pues, desde un punto de vista antropológico, la moral puede entenderse como un mecanismo protector que sirve de compensación a la vulnerabilidad estructuralmente inscrita en las formas de vida socioculturales. Vulnerables en este sentido y, por tanto, moralmente necesitados de atención y consideración son los seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización. La individuación espacio-temporal de la especie humana en ejemplares particulares no viene regulada por un mecanismo genético que directamente vaya de la especie al individuo particular. Antes bien, los sujetos capaces de lenguaje y acción sólo se constituyen como individuos porque al crecer como miembros de una particular comunidad de lenguaje se introducen en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En los procesos comunicativos de formación se forman y mantienen *cooriginalmente* la identidad del individuo y la del colectivo. Pues con el sistema de pronombres personales, el uso del lenguaje orientado al entendimiento, que caracteriza a la interacción socializadora, lleva inscrita una inmisericorde coerción que obliga al sujeto a individuarse; y es a través de ese mismo medio que representa el lenguaje cotidiano como a la vez se impone la intersubjetividad que sirve de soporte al proceso de socialización. Cuanto más se diferencian las estructuras de un mundo de la vida, con tanta más claridad se ve cómo la creciente capacidad de autodeterminación del sujeto individuado va entretejida con una creciente integración en redes cada vez más densas de dependencias sociales. Cuanto más progresa la individuación, tanto más se ve envuelto el sujeto particular en una red cada vez más densa y sutil de recíprocas posibilidades de desamparo e indefensión, y de correspondientes necesidades de protección que implican un sinnúmero de riesgos. La persona sólo desarrolla un centro interior en la medida en que a la vez se extraña de sí en relaciones interpersonales comunicativamente establecidas. Ello explica el riesgo, por así decir, constitucional y la vulnerabilidad crónica a que está sometida la identidad, que son incluso superiores a la palpable posibilidad de merma y quebranto a que está sujeta la integridad del cuerpo y de la vida.

Las éticas de la compasión se percataron muy bien de que esta profunda vulnerabilidad hace menester se garantice la atención y consideración recíprocas. Y esta atención y consideración han de estar dirigidas simultáneamente, así a la integridad de la persona individual, como al vital tejido de relaciones de reconocimiento recíproco, en las que sólo *mutuamente* pueden las personas estabilizar su quebradiza identidad. Ninguna persona puede afirmar su identidad por *sí sola*. Ello ni siquiera se logra en el desesperado acto de suicidio, que los estoicos ensalzaron como signo de la soberana autodeterminación del sujeto superindividuo y aislado. Las certeras reacciones de la conciencia hacen columbrar al entorno más próximo que ese acto, en apariencia el más solitario de todos, no sea quizás otra cosa que una consumación del destino que supuso una exclusión del mundo de la vida intersubjetivamente compartido, destino que, por tanto, es responsabilidad de todos.

Como las morales están cortadas a la medida de la posibilidad de quebranto de seres que se individúan por socialización, han de cumplir siempre *dos tareas a la par*: hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto a la dignidad de cada uno; pero en la misma medida protegen también las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco por las que los individuos se mantienen como miembros de una comunidad. A estos dos aspectos complementarios responden el principio de justicia y el principio de solidaridad. Mientras que el primero exige igual respeto e iguales derechos para cada individuo, el segundo reclama empatía y preocupación por el bienestar del prójimo. La justicia en el sentido moderno se refiere a la libertad subjetiva de individuos incanjeables. En cambio, la solidaridad se refiere a la eudaimonía de individuos implicados y hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida. Frankena habla de *principle of justice*, es decir, de principio de igualdad de trato, y de *principle of benevolence*, que nos manda fomentar el bien común, evitar los daños y hacer el bien. Pero la ética del discurso explica por qué ambos principios provienen de una y la misma raíz de la moral, justo de la vulnerabilidad necesitada de compensación que caracteriza a seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización, de suerte que la moral no puede proteger lo uno sin lo otro, no puede proteger los derechos del individuo sin proteger a la vez el bien de la comunidad a que el individuo pertenece.

El motivo básico de las éticas de la compensación puede desarrollarse hasta un punto en que se ve clara la conexión interna de ambos

principios morales que hasta ahora en filosofía moral han supuesto siempre puntos de partida para tradiciones opuestas. Las éticas del deber se han especializado en el principio de justicia, las éticas de los bienes se han especializado en el bien común. Pero ya Hegel se percató de que se yerra la unidad del fenómeno moral básico cuando se aíslan ambos aspectos oponiendo un principio a otro. El concepto de eticidad de Hegel parte, por tanto, de una crítica a dos unilateralizaciones que resultan simétricas. Hegel se vuelve contra el universalismo abstracto de la justicia, tal como viene expresado en los planteamientos individualistas de la Edad Moderna, así en el derecho natural racional, como en la ética kantiana; pero con la misma decisión rechaza el particularismo concreto del bien común tal como se expresa en la ética de la polis de Aristóteles o en la ética tomista de los bienes. La ética del discurso hace suya esta intención básica de Hegel para desempeñarla con medios kantianos.

La afirmación que acabo de hacer se vuelve menos sorprendente si se tiene en cuenta que los discursos, en los que las pretensiones de validez que se han tornado problemáticas se tratan como hipótesis, representan una especie de acción comunicativa que se ha vuelto reflexiva. Así, el contenido normativo de los presupuestos de la argumentación está tomado simplemente de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento, sobre las que, por así decir, los discursos se asientan. El verdadero núcleo del derecho natural racional puede salvarse, por tanto, con la tesis de que todas las morales coinciden en una cosa: todas coinciden en extraer del propio medio que representa la interacción lingüísticamente mediada, al que los sujetos socializados deben su vulnerabilidad, también los puntos de vista centrales que permiten una compensación de esa debilidad y vulnerabilidad. Todas las morales giran en torno al trato igual, a la solidaridad y al bien común; pero éstas son ideas básicas que derivan todas ellas de las condiciones de simetría y de las expectativas de reciprocidad que caracterizan a la acción comunicativa, es decir, que cabe encontrarlas inscritas en lo que mutuamente se atribuyen y de consuno mutuamente se suponen los implicados en una práctica cotidiana orientada al entendimiento. Ahora bien, dentro de la práctica comunicativa cotidiana estas presuposiciones del empleo del lenguaje orientado al entendimiento sólo tienen un alcance limitado. En el reconocimiento recíproco de sujetos capaces de responder de sus actos, que orientan su acción por pretensiones de validez, están ya *in nuce* las ideas de igualdad de trato y solidaridad; pero estas obligaciones normativas no superan los límites del concreto mundo de

la vida de una etnia, de una polis o de un Estado. La estrategia de la ética del discurso de obtener los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos universales de la argumentación tiene perspectivas de éxito precisamente porque el discurso representa una forma de comunicación más exigente, que apunta más allá de las formas de vida concretas, en que las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento se generalizan, abstraen y des-limitan, es decir, se extienden a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y de acción.

Estas consideraciones sólo tienen por fin aclarar por qué me cabe esperar que la ética del discurso logre acertar con algo sustancial valiéndose de un concepto procedimental e incluso pueda hacer valer la interna conexión de los aspectos que representan la justicia y el bien común, que las éticas del deber y los bienes trataron por separado. Pues el discurso práctico, en virtud de sus exigentes propiedades pragmáticas, puede garantizar una formación de la voluntad común, transparente a sí misma, de suerte que se dé satisfacción a los intereses de cada individuo sin que se rompa el lazo social que une objetivamente a cada uno con todos.

Pues como participante en la argumentación cada uno se ve remitido a sí mismo y se representa a sí mismo y permanece, sin embargo, inserto en un contexto universal; esto es lo que quiere decir Apel con la expresión “comunidad ideal de comunicación”. En el discurso no se rompe el lazo social de pertenencia comunitaria aun cuando el acuerdo que de todos se exige apunte por encima de los límites de cada comunidad concreta. El acuerdo alcanzado discursivamente depende tanto del “sí” o del “no” insustituibles de cada individuo, como de la superación de su perspectiva egocéntrica. Sin la irrestricta libertad individual que representa la capacidad de tomar postura frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica, un asentimiento fácticamente obtenido no puede tener verdaderamente carácter general; sin la capacidad de cada uno de ponerse solidariamente en el lugar del otro no puede llegarse en absoluto a una solución que merezca el asentimiento general. El proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva da cuenta de la interna conexión de ambos aspectos: de la autonomía de individuos incanjeables y de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas. Los iguales derechos de los individuos y el igual respeto por su dignidad personal vienen sostenidos por una red de relaciones interpersonales y de relaciones de reconocimiento recíproco. Por otra parte, la calidad de

una vida en común no se mide sólo por el grado de solidaridad y el nivel de bienestar, sino también por el grado en que en el interés general se contemplan *por igual* los intereses de cada individuo. La ética del discurso amplía frente a Kant el concepto deontológico de justicia a aquellos aspectos estructurales de la vida buena que desde el punto de vista general de la socialización comunicativa cabe destacar de la totalidad concreta de las formas de vida siempre particulares, sin caer por ello en los dilemas metafísicos de neoaristotelismo.

II

Antes de entrar en las objeciones de Hegel a Kant, quisiera llamar la atención sobre tres diferencias que, pese a todos los elementos comunes, separan a la ética del discurso de Kant. Primero, la ética del discurso abandona la doctrina de los dos reinos; renuncia a la distinción categorial entre reino de lo *inteligible*, al que pertenecen el deber y la voluntad libre, y el reino de lo *fenoménico*, que abarca entre otras cosas las inclinaciones, los motivos puramente subjetivos y también las instituciones del Estado y de la sociedad. Una coerción, por así decir, trascendental bajo la que los sujetos orientados a entenderse no pueden menos que orientarse por pretensiones de validez, solamente se hace sentir en la *coerción* a hablar y actuar bajo presupuestos idealizadores. El hiato entre lo inteligible y lo empírico queda atemperado y convertido en una tensión que se hace notar en la fuerza fáctica de suposiciones contrafácticas *dentro de la práctica comunicativa cotidiana* misma. Segundo, la ética del discurso supera el planteamiento puramente interno, monológico de Kant, que cuenta con que cada sujeto en su foro interno (“en la vida solitaria del alma”, como decía Husserl) proceda al examen de sus propias máximas de acción. En el singular del yo trascendental los yo-es empíricos quedan puestos de antemano de acuerdo y de antemano armonizados. En cambio, la ética del discurso sólo espera un entendimiento sobre la universalizabilidad de intereses como *resultado* de un *discurso público* efectivamente organizado y ejecutado en términos intersubjetivos. Sólo los universales del empleo del lenguaje constituyen una estructura común antecedente a los individuos. Tercero, con la deducción del principio <U> a partir de los presupuestos universales de la argumentación, la ética del discurso pretende haber resuelto el problema de fundamentación que Kant, en última instancia, elude apelando a un *factum* de la razón, a la experiencia de cada sujeto de sentirse obligado por el deber-ser.

ad 1): Sobre el formalismo del principio moral

a) Ni Kant ni tampoco la ética del discurso se exponen a la objeción de que, a causa de la definición formal o procedimental del principio moral, sólo permitan enunciados tautológicos. Pues estos principios exigen, no sólo como Hegel falsamente supone, consistencia lógica o semántica, sino la aplicación de un punto de vista moral cargado de contenidos sustanciales: no se trata de la forma gramatical de enunciados normativos universales, sino de si *todos* podemos querer que una norma en tela de juicio pueda cobrar en las circunstancias dadas obligatoriedad general (fuerza de ley). Los contenidos que se someten a examen a la luz de un principio moral, no vienen generados por filósofos, sino por la vida. Los conflictos de acción que han de juzgarse moralmente y resolverse en términos consensuales, brotan de la práctica comunicativa cotidiana, son algo con lo que la razón examinadora de máximas o los participantes en la argumentación se *encuentran ahí ya*, no algo que ellos generen.

b) Y sin embargo, en otro sentido, Hegel tiene razón al hacer la objeción de formalismo. Toda ética procedimental tiene que establecer una separación entre la estructura y los contenidos del juicio moral. Con su abstracción deontológica selecciona en el conjunto de todas las cuestiones prácticas precisamente aquellas que son accesibles a una discusión racional, y las somete a un test de fundamentación. Los enunciados normativos acerca de acciones o normas presuntivamente “justas” quedan distinguidos de los enunciados evaluativos acerca de aspectos de aquello que, como la “vida buena”, se limita a ser objeto de nuestras preferencias en el marco de lo que en cada caso es nuestra propia tradición cultural. Pues bien, Hegel sostenía que con esta abstracción respecto de la “vida buena” la moral se priva de sus competencias en lo tocante a los problemas sustanciales importantes de la convivencia cotidiana. Mas con esto Hegel parece apuntar muy por encima del blanco. Los derechos fundamentales, por ejemplo, encarnan, como es evidente, intereses generalizables y pueden justificarse moralmente desde el punto de vista de lo que todos podrían querer y, por cierto, nadie afirmaría que estos derechos que constituyen la sustancia moral de nuestro orden jurídico no son relevantes para la eticidad de las formas modernas de vida.

Más difícil es de responder la cuestión de principio que, aparte de ello, Hegel tiene *in mente*: la de si de verdad es posible formular conceptos

tales como el de justicia universal, rectitud normativa, punto de vista moral, etc., con independencia de la visión de *una vida buena*, de la proyección intuitiva de lo que cabe considerar una forma de vida excelente, pero justo por ello concreta. Pues bien, es posible que hasta el momento no se haya logrado de forma satisfactoria la formulación de un principio moral con independencia del contexto; pero perspectivas de éxito en este sentido las ofrecen las versiones indirectas del principio moral que tienen en cuenta la “prohibición de imágenes”, se abstienen de toda descripción positiva, como acontece, por ejemplo, en el principio básico de la ética del discurso, y se refieren, en términos de negación, a la vida vulnerada y quebrantada, en lugar de referirse en términos afirmativos a la buena.

ad 2): Sobre el universalismo abstracto de los juicios morales fundados

a) Ni Kant ni la ética del discurso se exponen a la objeción de que el punto de vista moral que representa la universalizabilidad de normas ha de tener necesariamente por consecuencia la no consideración o incluso la represión de la estructura pluralista de las formas de vida y de las constelaciones de intereses existentes. Pues, precisamente, cuanto más se diferencian en las sociedades modernas los intereses y orientaciones valorativas particulares, tanto más generales y abstractas se hacen las normas moralmente justificadas que regulan en interés de todos los espacios de acción de los individuos. En las sociedades modernas crece también la extensión de las materias necesitadas de regulación que *sólo* afectan ya a intereses particulares y que, por tanto, se ven remitidas a la negociación de compromisos y no a consensos alcanzados argumentativamente. Pero en todo ello no ha de olvidarse que los compromisos equitativos exigen por su parte procedimientos moralmente justificados de obtención de compromisos.

Mas en otra variante la objeción de Hegel se dirige contra el rigorismo de una ética procedimental anquilosada por ser sólo practicada en términos monológicos, que no puede contemplar las consecuencias y efectos laterales de la observancia general de una norma justificada. Max Weber tomó ocasión de esa reserva para oponer a la ética kantiana de la intención (*Gesinnungsethik*) una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) atenta a las consecuencias de las acciones y normas. Esta objeción afecta a Kant, pero no a una ética del discurso que rompe con el idealismo y el monologismo kantianos.

Como muestra la formulación del principio de universalización, que está referida a los resultados y consecuencias que la observancia general de la norma tiene para el bienestar de cada individuo, la ética del discurso incluye de antemano en su procedimiento la orientación por las consecuencias de las acciones y normas.

b) Pero en un sentido distinto también aquí tiene Hegel razón. Las éticas de tipo kantiano se especializan en cuestiones de *justificación*; dejan sin responder las cuestiones relativas a *aplicación*. Es menester un esfuerzo adicional para neutralizar la inevitable abstracción que el proceso de justificación empieza practicando respecto de las situaciones siempre particulares y de los casos individuales. Ninguna norma contiene las reglas de su propia aplicación. De nada sirven las fundamentaciones morales si en el proceso de aplicación no resulta posible eliminar la descontextualización de las normas generales a que se apela para justificar las acciones. También la ética del discurso ha de plantearse la difícil cuestión de si la aplicación de reglas a los casos particulares no exige una suerte de *prudencia* o juicio reflexivo, ligado a las convenciones locales de la situación hermenéutica de partida y que, por tanto, no tiene más remedio que minar la pretensión universalista de la razón práctica. El neoaristotelismo saca de ello la consecuencia de que una “facultad de juzgar” ligada al contexto de cada caso debería ocupar el puesto de la razón práctica. Y como tal “facultad de juzgar” sólo se mueve dentro del horizonte de una forma de vida ya aceptada en conjunto, puede apoyarse en un contexto evaluativo, en una constelación de valores ya admitidos, que establece un *continuo* entre cuestiones de motivación, cuestiones de hecho y cuestiones normativas.

En cambio, la ética del discurso insiste en que no podemos caer por debajo del nivel alcanzado por Kant en lo tocante a la diferenciación entre la problemática de fundamentación y la problemática tanto de aplicación como de realización de lo moralmente fundamentado. La ética del discurso puede mostrar que también en la aplicación inteligente de normas se imponen principios generales de la razón práctica. En esta dimensión son *topoi* nada desdeñables, como son los principios desarrollados por la tópica jurídica relativos a la consideración de todos los aspectos relevantes de un caso o a la proporcionalidad de los medios, los que confieren validez y fuerza a la exigencia moral de una *aplicación imparcial*,

ad 3): Sobre la impotencia del deber-ser

a) Kant tiene que exponerse al reproche de que una ética que categorialmente separa el deber de la inclinación y a la razón de la sensibilidad, ha de permanecer sin consecuencias en la práctica. Pero una ética del discurso que ha abandonado la doctrina de los dos reinos no puede verse afectada en los mismos términos por esta objeción. El discurso práctico exige la inclusión de todos los intereses afectados en cada caso y se extiende incluso a un examen crítico de las interpretaciones que nos permiten percibir determinadas necesidades como intereses propios. La ética del discurso abandona también el concepto de autonomía articulado en términos de filosofía de la conciencia, que no permite pensar la libertad, considerada como la atencencia a leyes que uno se da a sí mismo, sin pensar al mismo tiempo en una sumisión y sujeción objetivantes de nuestra propia naturaleza subjetiva. El concepto intersubjetivista de autonomía tiene en cuenta el hecho de que el libre despliegue de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas.

b) Pero en otro aspecto Hegel sigue teniendo razón, aun contra la ética del discurso. También en el discurso práctico arrancamos las acciones y normas problemáticas de los contextos de eticidad sustancial que representa el mundo de la vida, para, en una actitud hipotética, someterlas a examen sin tener en cuenta los motivos operantes y las instituciones vigentes. También la ética del discurso ha de plantearse el problema de cómo neutralizar después este inevitable paso que el proceso de fundamentación exige y que tiene por consecuencia una desmundanización de las normas. Pues las ideas morales no tendrían, en efecto, ninguna consecuencia para la práctica si no pudiesen apoyarse en la fuerza impulsora que le proporcionan los motivos y en la vigencia social de instituciones reconocidas. Tienen que ser transformadas, como dice Hegel, en deberes concretos de la vida cotidiana. Y así es en realidad: toda moral universalista depende del sostén y apoyo que le ofrecen las formas de vida. Necesita de una cierta concordancia con prácticas de socialización y educación que pongan en marcha en los sujetos controles de conciencia fuertemente internalizados y fomenten identidades del yo relativamente abstractas. Una moral universalista necesita también de una cierta concordancia con instituciones sociales y políticas en que ya estén encarnadas ideas jurídicas y morales de tipo posconvencional.

De hecho, el universalismo moral *empieza surgiendo* mediante Rousseau y Kant en el contexto de una sociedad que ofrece rasgos *concordes* con las exigencias de una ética universalista. Hoy nosotros tenemos la suerte de vivir en sociedades occidentales, en las que desde hace dos o tres siglos se ha venido imponiendo un proceso, ciertamente falible, siempre con pasos en falso y con vueltas a empezar, pero un proceso *orientado*, de realización de los derechos fundamentales, el proceso, digamos, de una puesta en práctica, cada vez menos selectiva, de los contenidos universalistas de las normas que esos derechos fundamentales representan. En todo caso, sin tales testimonios de una “razón (pese a todo) existente”, al menos en fragmentos y esquirlas, las intuiciones morales que la ética del discurso se limita a traer a concepto, no hubieran podido formarse en toda su extensión. Por otro lado, la progresiva plasmación de principios morales en las formas de vida concretas no es asunto que, como hizo Hegel, quepa confiar a la marcha del espíritu absoluto. Se debe sobre todo a los esfuerzos y sacrificios colectivos de los movimientos sociales y políticos. Tampoco la filosofía ha de sentirse por encima de la dimensión histórica a que pertenecen estos movimientos.

ad 4): Sobre el tema: la virtud y el curso del mundo

a) Ni Kant ni la ética del discurso se exponen al reproche que hoy se les hace desde las filas neoconservadoras de justificar formas de acción totalitarias, o al menos de dar alas a tales formas de acción siquiera de modo indirecto. La máxima de que el fin justifica los medios es incompatible con la letra y espíritu del universalismo moral, y más que nunca cuando se trata de la realización política de principios jurídicos y constitucionales universalistas. Un papel problemático lo desempeñan, ciertamente, en este contexto construcciones provenientes de la filosofía de la historia que otorgan a la acción revolucionaria de una vanguardia funciones vicarias enderezadas a despertar la práctica estancada o paralizada de un macrosujeto social. El error de este pensamiento ligado a las categorías de la filosofía de la historia radica en representarse a la sociedad como un sujeto en gran formato, para identificar después la acción de esa vanguardia (una acción moralmente enjuiciable y, naturalmente, sólo imputable a esa vanguardia) con la práctica de ese presunto sujeto superior que es la sociedad, práctica a la que se supone por encima de, y substraída a, todo criterio moral. La ética del discurso, con su planteamiento articulado en términos de teoría de la intersubjetividad, rompe con las premisas de la filosofía de la conciencia; ese planteamiento cuenta a lo

sumo con la intersubjetividad de orden superior que representan los espacios de opinión pública en los que las comunicaciones se adensan y convierten en procesos de autocomprensión y autoaclaración de la sociedad global.

b) Hegel distingue, como es debido, entre una acción *sujeta* a leyes morales y una práctica que tiene por meta la realización y plasmación de leyes morales. ¿Puede la realización de la razón en la historia convertirse en meta alcanzable de una posible acción? Acabamos de ver que la fundamentación o justificación discursiva de normas no puede asegurar a la vez la realización de lo así fundamentado. El problema que representa este gradiente entre juicio y acción, que (por expresarnos en la jerga de los ordenadores) se plantea por el lado del *output* del discurso práctico, se repite por el lado del *input*:

El discurso mismo no puede ser el encargado de cumplir las condiciones que son menester para que los afectados de cada caso queden en situación y disposición de participar correctamente en discursos prácticos. A menudo faltan las instituciones que hacen socialmente expectable una formación discursiva de la voluntad común en lo tocante a determinados temas en determinados lugares; a menudo faltan los procesos de socialización en los que se adquieren las disposiciones y capacidades necesarias para participar en argumentaciones morales, por ejemplo, lo que Kohlberg llama una conciencia moral posconvencional. Y más a menudo aún, las condiciones materiales y las estructuras sociales son tales que las cuestiones morales están a la vista de todos y hace ya tiempo que los desnudos hechos de la pobreza y la miseria, la humillación y la degradación se han encargado de darles una suficiente respuesta, aunque se haga caso omiso de ella. Siempre que las relaciones vigentes representan una pura burla a las exigencias de una moral universalista, las cuestiones morales se tornan cuestiones de ética política. ¿Cómo puede justificarse moralmente en tales casos (en que no hay condiciones de discurso) una acción moral reflexiva, es decir, una praxis, que se ponga por meta la realización de las condiciones necesarias para una existencia digna del hombre? A esta pregunta puede dársele una respuesta, si bien sólo de tipo procedimental.

Se trata de cuestiones relativas a una política que se pone por meta transformar las formas de vida desde un punto de vista moral y para ello no puede proceder en términos reformistas, es decir, ateniéndose a

leyes ya vigentes y tenidas por legítimas. Afortunadamente, en nuestras latitudes estas cuestiones relativas a una moral revolucionaria, que tampoco hallaron nunca una respuesta satisfactoria dentro del marxismo *occidental*, han dejado de ser actuales; pero sí que son actuales las cuestiones relativas a la desobediencia civil, que he discutido en otro lugar.

III

Resumiendo, podemos decir que las objeciones de Hegel no se dirigen tanto contra la reformulación que hemos hecho de la ética de Kant, como contra algunos problemas a que la ética kantiana de lugar y que tampoco la ética del discurso puede resolver de un plumazo. Toda ética deontológica, y a la vez cognitivista, formalista y universalista, debe su concepto relativamente riguroso de moral a enérgicas abstracciones. Por tanto, se plantea inmediatamente el problema de si las cuestiones de justicia pueden aislarse de los contextos particulares en que en cada caso viene definida la idea de vida buena. Si este problema, como creo, puede quedar resuelto, se plantea un segundo problema, a saber: el de si la razón práctica, a la hora, a más tardar, de proceder a hacer aplicación al caso particular de las normas que han quedado justificadas ha de ceder sus competencias a la facultad de la mera prudencia, ligada en términos provinciales al contexto de que en cada caso se trate. Aun cuando este segundo problema, como pienso, pudiera resolverse, surge inmediatamente una tercera cuestión, a saber, la de si las ideas dimanantes de una moral universalista tienen posibilidades de quedar traducidas a la práctica. Pues esa moral universalista depende, en efecto, de una forma de vida que le resulte concorde. Pero con ello no se agota la astucia de los problemas que una ética universalista genera. Pues, ¿qué pasa, éste era nuestro último punto, con la justificación moral de una acción política que se pone por meta la creación de condiciones sociales en que sea posible desarrollar discursos prácticos, es decir, en que pueden obtenerse discursivamente ideas y convicciones morales fundamentadas y tornarlas eficaces en la práctica? Y no he entrado en otros dos problemas, que se siguen de las restricciones que a sí misma se impone toda concepción no metafísica.

La ética del discurso no puede recurrir a una teleología objetiva, y sobre todo no puede recurrir a un poder que se encargue de suspender o anular la irreversibilidad del curso de los acontecimientos históricos.

¿Cómo podemos entonces dar satisfacción al principio básico de la ética del discurso, que exige en cada caso el asentimiento de *todos*, si no está en nuestras manos reparar la injusticia y el dolor sufridos por generaciones pasadas, sobre que se asienta nuestra situación actual, y ni siquiera podemos ofrecer al menos un equivalente de la fuerza redentora del Juicio Final? ¿No resulta entonces realmente obsceno que nosotros, los nacidos después, que somos beneficiarios de normas que a la luz de la expectable configuración que permiten de nuestro futuro pueden considerarse justificadas, nos atrevamos a suponer, por lo menos contrafácticamente, el asentimiento de los humillados y ofendidos del pasado? Igual de difícil resulta responder a la cuestión básica de la ética ecológica: una teoría que se limita al círculo de destinatarios que representan los sujetos capaces de lenguaje y acción, ¿cómo puede hacer frente a la cuestión de la vulnerabilidad de las creaturas que no hablan? La compasión que nos causa el animal torturado, el dolor que nos causan los entornos naturales destruidos ponen en marcha intuiciones morales que el narcisismo colectivo de una forma de considerar las cosas centrada en último término sólo en el hombre no puede pretender satisfacer en serio.

En este lugar, de estas dudas sólo quiero sacar *una* conclusión. El estricto concepto de moral que para nosotros se sigue de las propias estructuras del pensamiento moderno debe ir de la mano de una autocomprensión bien modesta de la teoría moral. A ésta le compete la tarea de aclarar y fundamentar el *moral point of view*. A la teoría cabe exigirle y confiarle que ilumine el núcleo universalista de nuestras intuiciones morales constituyéndose así en una refutación del escepticismo valorativo. Pero aparte de eso, ha de renunciar a hacer por su propia cuenta aportaciones sustanciales. Al limitarse a señalar y reconstruir un procedimiento de formación de la voluntad común, hace sitio a los afectados mismos, que son quienes, por su propia cuenta, han de encontrar respuesta a las cuestiones práctico-morales, cuestiones que les salen al paso con la objetividad y urgencia que tiene lo histórico. El filósofo moral no dispone de ningún acceso privilegiado a las verdades morales. En vista de las cuatro grandes vergüenzas político-morales que afectan a nuestra propia existencia: en vista del hambre y la miseria en el Tercer Mundo; en vista de la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los “Estados de no-derecho”; en vista del creciente desempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente; en vista, finalmente, del riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa para la vida en nuestro planeta; en vista

de hechos tan provocadores como éstos, la concepción restrictiva que acabo de exponer acerca de lo que puede dar de sí una ética filosófica quizá resulte decepcionante; pero en todo caso también representa un aguijón: la filosofía no releva a nadie de su responsabilidad política. Y por supuesto que tampoco a los filósofos, que, como todos los demás, se enfrentan a cuestiones práctico-morales de inmensa complicación y que, por tanto, hacen bien en tratar de empezar haciéndose una clara imagen de su situación. Y a tal fin las ciencias históricas y sociales pueden contribuir mucho más que la filosofía. Por eso permítanme concluir con una frase que escribió Horkheimer en 1933: “Para superar el carácter utópico de la idea kantiana de una Constitución perfecta, es menester una teoría materialista de la sociedad”.

(Traducción: Manuel Jiménez Redondo)

[J. Habermas/Erläuterungen 1991/art.2/ trad. M. Jiménez Redondo]

2.-¿QUÉ CONVIERTE A UNA FORMA DE VIDA EN “RACIONAL”?

En el punto de intersección de la hermenéutica filosófica con el neoaristotelismo se sitúa hoy una discusión que vuelve a abrir el proceso entablado por Hegel contra Kant sobre el asunto *eticidad versus* moralidad. Pero hoy los frentes han cambiado en la medida en que los defensores de una ética formalista, como Rawls, Lorenzen o Apel, se apoyan en el concepto de una racionalidad procedimental que ya no está sujeta a la hipoteca teológica que representa la doctrina de los dos reinos; de ahí que los abogados de la moralidad ya no necesiten oponer abstractamente la razón como algo nouménico al mundo de los fenómenos y de la historia. Por otro lado, los abogados de la eticidad concreta renuncian al respaldo de un espíritu absoluto que penetrase por la historia universal, entendida ésta como un tribunal universal. En la medida en que no retornan al historicismo y diluyen en términos relativistas el núcleo universalista de la razón, se hallan, al igual que sus oponentes, ante el intrincado problema que Bubner formula en palabras de Hegel: el de cómo descifrar las huellas de la razón en la historia. Estos frentes, al haberse vuelto más flexibles, ofrecen además la ventaja de que ambas partes discuten sobre el mismo tema. Comentaré por su orden las cuatro secciones de la

ponencia de Bubner. Para ello prescindiré de referencias históricas y presupondré con Karl-Otto Apel que la posición kantiana puede reformularse en el marco de una ética del discurso (a) y defenderse contra las posiciones del escepticismo valorativo (b). Pero permítanme glosar estas dos tesis en las que no puedo extenderme en nuestro contexto.

(a) Toda ética formalista ha de poder dar un principio que básicamente permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado cuando se produce una la discusión acerca de cuestiones práctico-morales. Para el principio de universalización, que ha de entenderse como regla de argumentación, yo he propuesto la formulación siguiente:

(U) Toda norma válida ha de satisfacer a la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento *general* de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de *cada uno*, puedan ser aceptados sin coacción por *todos* los afectados.

Si fuera posible deducir U a partir del contenido normativo de los presupuestos pragmáticos de la argumentación, la ética del discurso podría reducirse a esta fórmula más concisa:

(D) Toda norma válida habría de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados si éstos participasen en un discurso práctico.

En lo que sigue *supondré* que cabe defender con éxito una ética formalista en esta versión u otra equivalente, y ello incluso contra el intento planteado en términos de crítica ideológica de mostrar que tal teoría moral, al igual que cualquier otra, está sujeta a una “historicidad que sus defensores no llegan a reconocer”.

b) Bubner da por sentado que Hegel dejó convicta a la teoría moral kantiana de una, como él dice, “complicidad con la alienada vida del presente”. Y de hecho la discusión inspirada también por Marx y proseguida durante siglo y medio ha podido rastrear contenidos ideológicos que se infiltraron en la filosofía del derecho de Kant, en concreto en la conexión que en términos de derecho natural Kant construye entre libertad, igualdad y propiedad privada. Pero esta mancha ciega se explica más bien por un inconsecuente desarrollo de la idea básica del formalismo ético que por la inevitable historicidad de toda idea general. A. Wellmer ha reducido esa inconsecuencia, con la

que, ciertamente, sólo nos topamos a la luz de experiencias históricas, a las siguientes fórmulas: en Kant el modelo discursivo de la libertad e igualdad queda recortado por el modelo de libertad e igualdad que la tradición del derecho natural moderno toma del mercado.

No voy a entrar en estos dos puntos, bien controvertidos hoy, porque Bubner no se ocupa de la refutación de esta o aquella ética formalista, sino de la cuestión: ¿qué es lo que habríamos ganado con tal posición, si tal posición pudiera fundamentarse? Una teoría moral que liga la imparcialidad del juicio a principios abstractos o incluso al procedimiento mediante el que cabe desempeñar argumentativamente pretensiones normativas de validez, ¿no ha de permanecer irremediabilmente externa a la vida ética?

ad I: Delimitación del tema

En la primera sección trata Bubner los costes de las abstracciones en que toda ética formalista ha de incurrir al limitarse, para el enjuiciamiento de normas y acciones, a señalar simplemente un procedimiento. Las cuestiones prácticas que afectan a la orientación en la acción, se plantean en situaciones concretas de acción, y éstas están siempre insertas en el contexto históricamente acuñado de un particular mundo de la vida. Cuando se las somete a criterios estrictamente morales, tales cuestiones surgidas en el contexto de un mundo de la vida no tienen más remedio que sufrir una transformación, porque desde un punto de vista moral las acciones y normas problemáticas no se enjuician ya desde la perspectiva de la contribución que hacen al mantenimiento de una determinada forma de vida o a la prosecución de una biografía individual. En cuanto las formas de acción y las normas se juzgan desde el punto de vista de si en caso de una difusión u observancia generales, encontrarían el asentimiento unánime de todos los potenciales afectados, no *prescindimos*, ciertamente, de su contexto; pero las certezas de fondo que caracterizan a las formas y proyectos de vida en que fácticamente hemos crecido, y en los que están situadas las normas que se han tornado problemáticas, no pueden entonces *presuponerse* ya como un contexto *incuestionablemente válido*. La transformación de las cuestiones relativas a la vida buena y correcta en cuestiones relativas a justicia deja en suspenso la validez que el contexto que en cada caso representa el mundo de la vida de que se trate debe a la tradición. Esto, sin embargo, es algo bien distinto de la operación abstractiva que

Bubner rechaza. Bubner piensa que el sujeto que juzga moralmente “ha de colocarse sin mediación alguna en un estado de coexistencia exenta de conflicto entre seres racionales” y prescindir por entero de las circunstancias de la situación concreta de acción.

La formulación de Bubner de que desde un punto de vista moral “cualquiera habría de comportarse en todo momento como todos tendrían que poder comportarse” resulta equívoca a este respecto. El juicio moral, incluso según Kant, no puede cerrar los ojos ante la contingencia y diversidad de las circunstancias concretas en que una orientación de acción puede eventualmente tornarse problemática. Para Kant es trivial que los sujetos han de dejarse *dar* las máximas que se disponen a enjuiciar a la luz del imperativo categórico. De igual modo, yo entiendo el discurso práctico como un procedimiento que no sirve a la producción de normas justificadas sino al examen de la validez de normas ya existentes, pero que, al haberse tornado problemáticas, se abordan en actitud hipotética. La situación concreta de partida que representa un acuerdo normativo perturbado, a la que los discursos prácticos se refieren en cada caso como antecedente, determina los objetos y problemas sobre los que versa la discusión. Tales problemas advienen siempre a los sujetos afectados como algo objetivo, no son algo que pueda generarse a voluntad conforme al modelo de la duda cartesiana.

Ciertamente que en el discurso los temas y contenidos que por sí mismos se imponen son elaborados de suerte que al final queda fuera todo lo que en el círculo de los afectados potenciales hubiera de considerarse expresión de un interés particular, y no de una particularidad tal que pudiera ser concedida a *todos* y *cada uno* de los participantes. ¿Es quizá esta selectividad la que convierte al procedimiento en no apto para la solución de las cuestiones prácticas? Si definimos las cuestiones prácticas como cuestiones relativas a la <vida buena> (o como cuestiones relativas a la <realización de sí mismo>), las cuales se refieren al todo de una forma de vida particular o al todo de una biografía individual, el formalismo ético actúa, en efecto, como un corte: el principio de universalización funciona como un cuchillo que da un corte entre <lo bueno> y <lo justo>, entre los enunciados evaluativos y los estrictamente normativos. Los valores culturales encarnados en las prácticas de la vida cotidiana, o los ideales que determinan la autocomprensión de una persona, llevan consigo, ciertamente, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están hasta tal punto entretejidos con la totalidad de una forma de vida particular,

sea colectiva o individual, que de por sí no pueden pretender una validez normativa en sentido estricto, a lo sumo son *candidatos* a quedar encarnados en normas, que tienen por objeto hacer valer un interés general. Pero de ello sólo se sigue una delimitación y precisión del ámbito de aplicación de la moral universalista: ésta no tiene que ver con la “preferencia” por, o con la “preferibilidad” de, valores, sino con la validez deóntica de normas y validez deóntica de las acciones a que las normas urgen.

Las abstracciones que una ética formalista exige, se refieren, pues, no a las condiciones históricas marco y a los contenidos concretos de los conflictos necesitados de regulación, sino a algo enteramente distinto. La mirada hipotética del sujeto que juzga moralmente pone bajo el foco de la validez deóntica acciones y normas que se han tornado problemáticas, y en algún caso también una totalidad de relaciones interpersonales reguladas de modo supuestamente legítimo. Pero no las corta del contexto que representa el mundo de la vida de que se trate, sino sólo de la validez obvia o, por mejor decir, de la evidencia y certeza de que se ve acompañado todo cuanto pertenece al transfondo que representa ese mundo de la vida. Con ello las normas convertidas en problema se transforman en estados de cosas que pueden resultar válidos, pero que también pueden resultar no válidos. Surge así una diferencia entre el ámbito de normas de acción abstractas ante las que podemos adoptar una actitud *hipotética*, por un lado, y la totalidad del mundo de la vida que nos es presente como un transfondo que no cuestionamos. Intuitivamente, los ámbitos de la moralidad y de la eticidad pueden distinguirse con facilidad: pues no cabe someter a un mundo de la vida en su totalidad a una consideración moral, aunque sólo sea porque los sujetos socializados no están en disposición de adoptar una actitud puramente hipotética frente a las formas de vida y las biografías individuales en que se ha ido desarrollando su propia identidad. Nadie puede *elegir* la forma de vida en que ha sido socializado en la misma actitud reflexiva en que puede elegir una norma de cuya validez uno ha quedado convencido.

En la medida en que lo que Bubner tiene a la vista es esta diferencia entre un ámbito de normas de acción moralizables y el conjunto de un mundo de la vida que nos es presente de forma prerreflexiva, puede afirmar con toda razón que “nadie podría nunca convertir en el más acá en una forma de vida ese reino trascendente de los fines”. Pero, ¿cómo podría entonces la moralidad tornarse práctica si el sujeto que juzga

moralmente, con su punto de vista abstracto, se ve impelido fuera del contexto que representan las certezas propias del mundo de la vida?

ad II: La mediación histórica de moralidad y eticidad

Hegel entendió la historia como la esfera en que se produce la mediación entre moralidad y eticidad. Ciertamente, Bubner rechaza la naturaleza lógica de esa mediación y con ello la propuesta de solución de Hegel, a saber: la lucha entre los espíritus de los pueblos en el teatro de la historia universal, como el medio en que se realiza el Estado como concepto existente. La idea de que es en el Estado ético de la *Filosofía del Derecho* donde la moralidad cobra de una vez por todas forma objetiva, fue algo que ya no convenía a Marx y a sus contemporáneos, y mucho menos a nosotros. Tampoco Bubner quiere dejarse distorsionar la mirada por el modelo del Estado, sino que, en vez de eso, trata de rastrear las huellas de la razón en el “ancho campo de las formas de vida de hecho practicadas”. Pero si este asegurarse de las huellas de la razón no quiere acabar en el primer Marx o en Dilthey, es decir, no quiere acabar en crítica ideológica o en el historicismo, ha de dejarse guiar por un concepto de forma de vida ética cargado de supuestos normativos. Y Bubner tiene problemas a la hora de buscar tal hilo conductor, es decir, a la hora de buscar ese concepto.

Por un lado, Bubner salva el motivo central de la crítica de Hegel a Kant. Los sujetos que *juzgan* moralmente sólo pueden normalmente *actuar* conforme a su propio juicio tras haberse convertido en sujetos capaces de *actuar* moralmente por vía de socialización en contextos de vida ética. La eticidad de una forma de vida se acredita, pues, en procesos de formación y tipos de relación que hacen que el individuo cobre conciencia de sus deberes concretos y que a la vez lo motivan para actuar de conformidad con ellos. Por otro lado, Bubner no entiende las formas de la eticidad como acuñaciones históricas de una y *la misma* moral. Antes bien, abandona el concepto universalista de moral en favor de un concepto culturalista de eticidad, pues opina (falsamente) que una ética formalista tiene que abstraer de todos los contenidos y que, por ende, de antemano no puede estar a la altura de la diferenciación social e histórica de las formas de acción, y en general del pluralismo de los mundos de la vida. Pero sin el punto de referencia que representa una moral, que, pese a la diversidad de sus encarnaciones históricas, es algo más que una idiosincrasia de la cultura occidental o incluso de la burguesía europea de fines del siglo

XVIII, no es posible sostener la unidad de la razón práctica “en el ancho campo de las formas de vida de hecho practicadas”. Bubner no puede tener las dos cosas: no puede eliminar la diferencia entre moralidad y eticidad y, pese a ello, pretender descubrir una razón en la historia, a cuya luz poder primar algunas figuras de la eticidad y poder anteponerlas a todas las demás. Para aprehender con más precisión el viejo problema de la relación entre moralidad y eticidad, retornaré a las operaciones abstractivas que supone una moral que aísla las cuestiones de justicia de las cuestiones de la vida buena.

Al participante en el discurso, que adopta una actitud hipotética, es decir, que adopta la actitud de estar procediendo a un examen de hipótesis, se le destiñen en cierto modo la actualidad y efectividad del contexto de experiencias que representa su mundo de la vida; la normatividad de las instituciones vigentes le aparece tan refractada como la objetividad de las cosas y sucesos. En el discurso percibimos el mundo vivido de la práctica comunicativa cotidiana, por así decir, desde una retrospectiva artificial; pues, a la luz de pretensiones de validez consideradas en actitud hipotética, el mundo de las relaciones institucionalmente ordenado queda *moralizado* de forma similar a como el mundo de los estados de cosas existentes queda *teoretizado*: lo que hasta ese momento, sin hacernos cuestión de ello, había valido como “hecho”, o como “norma”, puede ahora ser el caso o no ser el caso, o ser válido o ser no válido. El arte moderno introdujo, por lo demás, en el ámbito de la subjetividad una hornada de problematización que puede considerarse comparable a las mencionadas: el mundo de las vivencias queda estetizado, es decir, queda emancipado de las rutinas de la percepción cotidiana y de las convenciones de la acción cotidiana. De ahí que lo más adecuado sea considerar la relación entre moralidad y eticidad como parte de un contexto más amplio. Max Weber vio caracterizado el racionalismo occidental entre otras cosas porque en Europa se forman “culturas de expertos” que elaboran la tradición cultural en actitud reflexiva aislando entre sí sus componentes cognitivos, sus componentes estético-expresivos y sus componentes práctico-morales en sentido estricto. Estas culturas se especializan, respectivamente, en cuestiones de verdad, en cuestiones de gusto y en cuestiones de justicia. Con esta diferenciación interna de las llamadas <esferas de valor> que representan la producción científica, el arte y la crítica de arte, el derecho y la moral, se separan en el plano de la cultura elementos que, dentro del mundo de la vida, forman un síndrome difícilmente disoluble. Y es con la separación de estas esferas de valor como surgen las perspectivas reflexivas desde las que el

mundo de la vida aparece como la <praxis> que ha de ser mediada con la teoría, como la <vida> que, conforme a los postulados surrealistas, habría de quedar reconciliada con el arte, o como <eticidad> que ha de ponerse a sí misma en relación con la moralidad.

Desde la perspectiva de un participante en argumentaciones morales, este mundo de la vida puesto a distancia, en el que se entretajan autoevidencias de tipo moral, de tipo cognitivo y de tipo expresivo, aparece como esfera de la eticidad. En ello los deberes están de tal modo entretajidos con hábitos concretos de la vida, que pueden extraer su evidencia de evidencias de fondo. Las cuestiones de justicia sólo se plantean allí dentro del horizonte de cuestiones relativas a la vida buena *siempre ya respondidas*. Bajo la implacable mirada moralizadora del participante en el discurso, esa totalidad pierde su validez natural, queda paralizada la fuerza normativa de lo fáctico. Bajo esa mirada el conjunto de normas transmitidas se divide en aquello que puede justificarse a partir de principios, por un lado, y aquello que sólo puede considerarse fácticamente vigente. La fusión que el mundo de la vida efectúa de validez normativa y validez social se disuelve. Simultáneamente, la práctica de la vida cotidiana se descompone en normas y valores, es decir, en ese componente de lo práctico que puede ser sometido a las exigencias de una justificación moral en sentido estricto, y en otro componente distinto que no es susceptible de moralización, que abarca las orientaciones valorativas particulares integradas en formas de vida individuales o colectivas.

Ciertamente, también los valores culturales trascienden los decursos fácticos de acción; se condensan formando síndromes históricos o biográficos de orientaciones valorativas, a cuya luz los sujetos pueden distinguir la <vida buena> de la reproducción de la <simple vida>. Pero las ideas de la vida buena no son representaciones relativas a un deber-ser abstracto; determinan de tal suerte la identidad de grupos e individuos, que constituyen parte integrante de la cultura o personalidad de que se trate. Así, la formación del punto de vista moral va de la mano de una diferenciación en el terreno de lo práctico: las *cuestiones morales*, que en principio pueden decidirse racionalmente bajo el aspecto de si los intereses en juego son o no son susceptibles de universalización, es decir, bajo el aspecto de *justicia*, pueden distinguirse ahora de las *cuestiones evaluativas*, las cuales se presentan en su aspecto más general como cuestiones relativas a la *vida buena* (o a la autorrealización) y sólo resultan accesibles a una

discusión racional dentro del horizonte aporético de una forma de vida históricamente concreta o de un modo de vida individual.

Cuando se tienen presentes estas operaciones abstractivas que la moralidad implica quedan claros tanto el aumento de racionalidad que el aislamiento de las cuestiones de justicia implica, como los problemas relativos a una mediación entre moralidad y eticidad a que ello da lugar. Dentro del horizonte de un mundo de la vida, los juicios prácticos deben tanto su concreción como su fuerza motivadora a la conexión interna que guardan con representaciones de la vida buena, cuya validez nadie pone en duda. En este ámbito ninguna problematización puede calar tan hondo como para poner en peligro el primado de la eticidad existente. Y sin embargo, esto es lo que precisamente se produce con la operación abstractiva que el punto de vista moral exige. De ahí que Kohlberg hable de tránsito a una etapa posconvencional de la conciencia moral. En esta etapa el juicio moral se desliga de las convenciones locales y de la coloración histórica de una forma de vida particular; no puede apelar ya a la validez del contexto que representa este mundo de la vida. Y las respuestas morales sólo pueden mantener ya la débil fuerza motivadora que caracteriza a las ideas; al verse privadas de las evidencias de fondo que caracterizan a todo lo que es ingrediente del mundo de la vida, pierden también la fuerza impulsora que poseen los motivos empíricamente eficaces. Toda moral universalista, para convertirse en prácticamente eficaz, ha de compensar esta pérdida de eticidad concreta que empieza aceptando a cambio de su ventaja cognitiva. Sus respuestas desmotivadas a cuestiones descontextualizadas sólo pueden cobrar eficacia práctica si quedan resueltos *dos problemas* que se siguen de todo ello: ha de neutralizarse tanto la abstracción respecto de los contextos de acción como la separación entre ideas racionalmente motivadoras y actitudes empíricas.

En este punto podemos tomar el hilo de la crítica de Hegel a Kant y preguntarnos en qué condiciones pueden las formas de vida fomentar una práctica que permita a los participantes hacer juicios morales atentos a principios universalistas y actuar conforme a tales convicciones morales. Con esta pregunta me atengo, pues, al concepto de moral universalista como un núcleo que puede adoptar formas históricamente diversas bajo la envoltura de formas de vida ética. Quien abandona este punto de referencia, quien mantiene encerradas las morales locales en el círculo mágico de la eticidad concreta, se priva de criterio racional para el enjuiciamiento de formas de vida éticas. Por lo

demás, como cuestión de hecho, el concepto de autonomía desarrollado por Rousseau y Kant suministró también el criterio con que en las sociedades modernas se distinguió entre las ideas posconvencionales de moral y derecho y la conciencia moral típica de las sociedades tradicionales.

ad III: ¿Un concepto pragmático de lo ético?

Bubner no parece ni querer lo primero ni resignarse a lo segundo. Ni quiere ver afectada la eticidad concreta por consideraciones morales que trasciendan el horizonte de un mundo de la vida dado en cada caso, ni tampoco quiere sacrificar la pretensión de razón a un tradicionalismo renovado en términos hermenéuticos. Esta ambigüedad merma su intento de señalar criterios de racionalidad conforme a los que enjuiciar el *ethos* de las formas de vida existentes: unas veces define la racionalidad immanente de lo ético en términos funcionalistas, otras en términos normativos. Bubner desarrolla un concepto neoaristotélico de lo ético. Neoaristotélico es este concepto en la medida en que de la idea de someter a examen la racionalidad de un *ethos* sólo mantiene ya la sugerencia de que lo históricamente formado es ya por eso también lo acreditado. ¿Qué es eso de una forma de vida *racional*?

Bubner empieza ofreciendo la fórmula vacía de que las formas de vida pueden calificarse de más o menos racionales “según impidan o posibiliten el ejercicio y movilidad de la acción comunitaria en que la praxis consiste”. Se trata, pues, según parece, del fomento de una praxis que no debería verse detenida, y también del éxito cooperativo de unas prácticas ejercidas en común. Pero “praxis” no se introduce como un concepto dotado de elementos normativos; no queda claro en qué cabría reconocer tal “facilitación o impedimento de la praxis”. Ciertamente, Bubner enumera una serie de criterios: la riqueza de alternativas y la diferenciación, también la transparencia de los contextos de acción; la capacidad integradora de un todo complejo, la estabilidad, la evitación del caos y la destrucción, etc. Pero el propio Bubner husmea insuficiencia en estos criterios de una racionalidad sistémica transferida a los mundos de la vida. Lo que es funcional para el mantenimiento de la consistencia sistémica no cualifica ya de por sí como ético el modo que un colectivo tiene de vivir la vida. De ahí que Bubner recurra al final a puntos de vista normativos para complementar los funcionalistas. En las formas de vida racionales han de imponerse

orientaciones de acción que superen la estrechez de miras de los simples intereses privados; el interés que cada cual tiene por su autorrealización ha de estar en concordancia con el interés de todos.

La ambigüedad que atraviesa las caracterizaciones que Bubner hace de las *formas de vida* racionales, se repite en el intento de determinar la racionalidad del *actuar* ético. En el primer caso, los puntos de vista normativos quedaban asimilados a puntos de vista funcionalistas; en el segundo, las orientaciones morales de acción quedan asimiladas a orientaciones de acción racionales con arreglo a fines. Pues Bubner desarrolla la racionalidad de la acción ateniéndose al modelo del comportamiento inteligente y aconsejable, del comportamiento gobernado por la *frónesis*. La necesidad de afrontar y dominar los problemas típicos de la acción da ocasión al individuo para inventar y poner a prueba máximas de acción dignas de imitarse. De este fondo de reglas prudenciales habrían de poder surgir después orientaciones normativas de acción que obtienen su racionalidad pragmática de una praxis que resulta ya exitosa por debajo del umbral de la obligatoriedad normativa.

Pero de nuevo parece quedar claro que la moralidad no puede surgir sin discontinuidades de la acción racional con arreglo a fines. Pues una máxima que empieza antojándosele al individuo “buena y correcta”, sólo cobra su cualidad moral porque cualquiera podría asentir a ella como a una máxima válida para todos. El punto de vista moral, la susceptibilidad de universalización de todos los intereses a que se refiere (o que se verían afectados por) la máxima que habría de seguirse con carácter general, no puede eliminarse ni siquiera de un concepto de eticidad planteado en términos tan pragmáticos. Pero entonces resulta mucho más convincente distinguir con precisión entre moralidad y eticidad y enjuiciar la racionalidad de una forma de vida atendiendo a si constituye un contexto que permite a los participantes desarrollar convicciones morales gobernadas por los mencionados principios universalistas y a si fomenta la traducción de esos principios a la práctica.

Los juicios morales, que dan a preguntas descontextualizadas respuestas desmotivadas, tienen un déficit práctico que exige compensación. El problema cognitivo de la aplicación de principios universales a situaciones dadas (a) y el problema motivacional del anclaje de un procedimiento de justificación moral en el sistema de la

personalidad (b) son problemas cuya solución desborda la capacidad de los sujetos, cuando se deja a éstos solos. La racionalidad de una forma de vida se mide por el grado en que facilita a los individuos (y los asiste en) la solución de estos problemas. El permanente mérito de Hegel consiste en haber hecho valer contra Kant esta visión realista de las cosas. Pero por oposición al neoaristotelismo de nuestros días, Hegel presupuso en esa crítica a Kant que la comprensión moderna del mundo ya no puede caer por detrás de un concepto kantiano de moralidad, cualquiera que sea la formulación que se dé a éste, a no ser a costa de regresiones políticas.

a) La versión que la ética del discurso da del principio moral excluye cualquier estrechamiento del juicio moral en términos de una “ética de la intención”. Exige que se tengan en cuenta las consecuencias y efectos laterales que en los contextos concretos pueden (previsiblemente) seguirse de la observancia general de la norma sobre la que se está discutiendo. Frente a esta visión, el escéptico adicto a la hermenéutica no ha menester aducir punto de vista adicional alguno relativo a, y en defensa de, una “ética de la responsabilidad”. Las reservas hermenéuticas se dirigen contra el principio básico de la ética del discurso, al igual que contra todos los principios, por una razón distinta, a saber: ese principio no puede regular los problemas de su propia *aplicación*. La aplicación de reglas requiere una prudencia práctica que ha de venir en auxilio de esa razón práctica interpretada en términos de ética del discurso. Ahora bien, el adicto a la hermenéutica infiere de ello que el principio básico de la ética del discurso sólo puede tornarse eficaz recurriendo a una facultad que ligue los juicios morales a las convenciones locales de la situación de partida, encerrándolos y dejándolos así incursos en la opaca provincialidad del horizonte histórico de que se trate.

Pero esta consecuencia sólo se sigue si uno se atiene a la perspectiva de una tercera persona. La pretensión de los principios universalistas, que como tal pretensión trasciende todas las barreras locales, es algo que un participante en el discurso no puede eludir mientras en la actitud realizativa de una primera persona tome en serio el sentido de la validez deóntica de las normas, es decir, tome en serio el deber-ser con que éstas se presentan, y no las objete como algo que simplemente aparece en el mundo. La fuerza trascendedora que caracteriza a las pretensiones normativas de validez así entendidas, es decir, frontalmente entendidas, no se torna ineficaz por la mirada reflexiva que sobre ellas dirige el hermeneuta. Un ejemplo en que esto puede

demostrarse lo ofrece la implantación progresiva de los derechos del hombre en los Estados constitucionales modernos. Si bien es verdad que normas básicas, como son el derecho relativo a la libertad de expresión o el derecho a participar en elecciones generales, libres y secretas, sólo empiezan siendo conocidos e institucionalmente reconocidos como cuestiones de principio, también lo es que sus aplicaciones en modo alguno oscilan de forma arbitraria de situación a situación, sino que adoptan, al menos cuando se consideran espacios de tiempo suficientemente amplios, el decurso orientado de una realización cada vez más consecuente de su contenido universal. Pues es el propio contenido de los derechos fundamentales el que retrospectivamente pone ante la conciencia de los afectados, y ello a la luz de experiencias históricas, la selectividad de las aplicaciones unilaterales que se habían hecho de ese contenido. Los cambios en las constelaciones de intereses se encargan de abrirnos los ojos haciéndonos ver que tales aplicaciones, recortadas por la parcialidad, son incompatibles con el sentido de esas mismas normas. Es, pues, claro que también en la dimensión de la aplicación inteligente podemos obrar con mayor o menor soltura y decisión, y recorrer procesos de aprendizaje.

Éstos, a su vez, vienen provocados a la vez que facilitados por ordenamientos institucionales de tipo posconvencional. Aprendemos con tanta mayor facilidad a hacer una aplicación imparcial de principios universales cuanto mayor es el grado en que ideas jurídicas y morales de tipo universalista vienen encarnadas ya en las propias instituciones sociales, es decir, se han convertido en *raison d'être* de lo existente, se han tornado <idea existente>.

b) Otro tanto ocurre con el anclaje motivacional de las ideas morales. El desentretimiento posconvencional de moral y eticidad significa una pérdida o merma del respaldo suministrado por las evidencias culturales, y en general por las certezas constitutivas del mundo de la vida. Con ello las ideas morales se desligan de los motivos empíricos inculcados por la cultura. Para compensar el gradiente que así surge entre juicios morales y acciones morales, es menester un sistema de controles internos del comportamiento, capaz de responder positivamente a juicios morales dirigidos por principios, es decir, a convicciones racionalmente motivadoras, y que posibilite la *autorregulación* del comportamiento; llegado el caso, ese sistema tiene que ser capaz de funcionar autónomamente, es decir, con independencia de la presión suave, pero externa, de los órdenes

legítimos en el sentido de fácticamente reconocidos. Tales condiciones sólo puede satisfacerlas la completa internalización de unos cuantos principios sumamente abstractos y generales que la ética del discurso se representa como presupuestos o implicaciones del propio procedimiento de fundamentación de las normas. Pero es obvio que tales estructuras posconvencionales del super-ego sólo pueden surgir en determinados medios.

Al igual que en el caso del problema de la aplicación de las normas, una moral universalista, para no quedarse colgada del delgado y enrarecido aire de las buenas intenciones y opiniones, depende del auxilio que la eficacia socializadora del entorno le preste. Depende de patrones de socialización y procesos de formación que fomenten el desarrollo moral y el desarrollo del yo de los jóvenes e impulsen los procesos de individuación por encima de los límites de una identidad convencional, de una identidad atendida a determinados roles sociales.

Un mundo de la vida que, tanto en lo tocante a *ordenamientos institucionales* como a *patrones de socialización*, esté cortado a la medida de estructuras posconvencionales exige, por lo demás, un *modo reflexivo de tradición* que ligue con fuerza la renovación de tradiciones a la disponibilidad a la crítica y a la capacidad de innovación de los individuos. Un magnífico ejemplo de ello es la crítica de Hegel a la comprensión prerrevolucionaria del derecho natural de los estados generales del *Land* de Wurtemberg. Por lo demás, conviene recordar que la fluidificación de las imágenes sustanciales del mundo va acompañada de una generalización y universalización de las normas morales y jurídicas y de una progresiva individuación de los sujetos socializados. Pues bien, justo éstas son las tendencias por las que Emile Durkheim y George Herbert Mead ven definida la modernización de las sociedades occidentales, y por las que también Max Weber y Talcott Parsons ven determinado el racionalismo occidental. De ahí que esas condiciones objetivas en las que las formas de vida posibilitan abstracciones morales y facilitan la puesta en práctica de ideas morales gobernadas por principios universalistas, no sea menester considerarlas solamente como postulados que cabe inferir del déficit práctico de una moral universalista. Caracterizan más bien estructuras de los mundos de la vida, que fácticamente aparecen en las sociedades modernas y que se hallan en estado de difusión.

Estos complejos procesos podrían entenderse como una racionalización de los mundos de la vida. A medida que los tres componentes de un mundo de la vida, a saber, la cultura, la sociedad y la personalidad, se diferencian entre sí, se refuerzan las mencionadas tendencias, de las que nadie puede saber *a priori* en qué grado se desarrollarán. Los puntos de fuga a los que parecen dirigirse pueden caracterizarse, en lo tocante a la cultura, por una revisión permanente de tradiciones fluidificadas y convertidas en reflexivas; en lo tocante a la sociedad, por la dependencia de los órdenes legítimos de procedimientos formales de producción y justificación de normas; en lo tocante a la personalidad, por una identidad del yo sumamente abstracta. Ciertamente que la referencia a la necesidad de una mediación entre moralidad y eticidad no puede bastar a dar razón de por qué la racionalidad de las formas de vida habría de inferirse precisamente de estas características. Habría que mostrar, más bien, que en tales diferenciadas estructuras de los mundos de la vida queda libre y suelto un potencial de racionalidad inscrito en el tipo de acción, la comunicativa, que caracteriza a la propia práctica cotidiana. Este es el camino que una elaboración frontal de nuestro tema hubiese exigido.

ad IV: Sobre las patologías de las formas de vida

Quien hoy se atiene al formalismo ético y mide también la racionalidad de las formas de vida atendiendo al grado en que éstas facilitan la realización de una moral universalista, no se expone tanto a objeciones como a acusaciones provenientes del neoconservadurismo: por ejemplo, a la de pertenecer a esa clase de filósofos sabiondos y arrogantes que confunden la práctica con la cháchara sobre la práctica; o a la acusación de ser un crítico utópico, ansioso de poder, que trata de dictar e imponer a los infelices sujetos el conocimiento de lo que habrían de considerar sus “verdaderos” intereses. En relación con esto entraré en dos breves argumentos, mientras que un tercer argumento nos remite a la importante distinción entre racionalidad y reconciliación.

1) No es verdad que sólo allí donde la eticidad se alza con la victoria sobre la moralidad quepa decir que el juicio moral queda entregado a los afectados mismos. La versión que la ética del discurso da al principio moral deja inequívocamente claro que sólo el negocio de la fundamentación del principio de universalización es competencia del filósofo; pero, en tanto que regla de argumentación, ese principio no prejuzga contenido normativo alguno. Todos los contenidos, por

fundamentales que puedan ser las normas de acción a que se refieran, han de hacerse depender del resultado de discursos reales (o de discursos emprendidos sustitutoriamente, de los discursos en que el crítico actúa de abogado). El teórico moral puede participar en esos discursos como afectado, o en todo caso como experto, pero no puede efectuar esos discursos *por su propia cuenta*. Una teoría moral, que, como por ejemplo la teoría de la justicia de Rawls, versa primariamente sobre contenidos, debe ser entendida como una aportación, como una intervención, en una discusión efectuada entre ciudadanos.

2) Tampoco es verdad que las operaciones abstractivas que el formalismo ético sugiere hayan de dar alas al pensamiento utópico de una vanguardia de críticos, que para ello no tuviese otro título que el haberse calificado de tal a sí misma. Una ética del discurso consecuentemente desarrollada habrá de asegurarse también, como hemos mostrado, de los límites del punto de vista moral y habrá de clarificar las estructuras complementarias que son menester por parte de las formas de vida en las que pueden o puedan cobrar forma ideas morales y jurídicas de tipo posconvencional. En esta tarea puede servir de hilo conductor esa racionalización de los mundos de la vida que de todos modos, es decir, aun sin intervención de los filósofos, se ha producido y se sigue produciendo en el curso de la modernización de las sociedades occidentales. En su intento de rastrear las huellas de la razón en la historia, la filosofía depende de una cooperación con las ciencias históricas y las ciencias sociales, que el propio Bubner tiene por necesaria. Pero una historificación de la razón no puede significar ni una apoteosis de lo existente en nombre de la razón, ni tampoco una liquidación de la razón en nombre de lo vigente y existente. De Kant y Marx podemos aprender que Hegel y el historicismo no constituyen alternativas completas.

3) Con toda razón Bubner nos advierte finalmente que eso de la razón en la historia no puede ser asunto de “prescripción facultativa”. Lo que así se expresa es el temor de que una ética formalista no pueda por menos de pasar por alto el valor específico de las formas culturales de vida y de los modos de vida individual en favor de abstracciones morales, de que no preste atención alguna a la autonomía de la práctica cotidiana. Y en efecto, se plantea tal peligro tan pronto como a totalidades que, como son las formas de vida y las biografías individuales, siempre aparecen en plural, se las intenta someter *en conjunto* a puntos de vista morales. Pues éstos sólo se refieren a *una* dimensión dentro del mundo de la vida, a saber: a los órdenes

institucionales y a las interacciones legítimamente reguladas, que se presentan con la pretensión de validez normativa. La cuestión de si la forma de vida de un colectivo o la biografía de un individuo, consideradas en conjunto, es más o menos <reconciliada>, más o menos <lograda>, de si una manera de vida, considerada en conjunto es <alienada>, no es una cuestión a la que quepa dar una respuesta moral. Se asemeja a la cuestión *clínica* de cómo hay que enjuiciar el estado corporal o anímico de una persona, más que a la cuestión *moral* de si una norma o una acción son correctas.

También Bubner trae a colación conocidos criterios en lo tocante a alienación: represividad y anquilosamiento. Cuando las tradiciones han perdido el contacto vivo con la actualidad, cuando las instituciones sólo pueden mantenerse mediante una ciega represión y cuando los individuos no son capaces de reconocerse ya en sus propias acciones, una totalidad ética se ha desgarrado; así había distinguido ya el joven Hegel la vida alienada de la reconciliada. Mas estas características definen a un modo de vida en conjunto, es decir, caracterizan patologías de una forma de vida y no el grado de racionalidad del mundo de la vida. La cuestión de si una vida es una vida lograda o alienada no puede responderse orientándose por criterios de corrección o rectitud normativa, si bien los criterios intuitivos difícilmente explicitables a que recurrimos para decir si una vida, digámoslo más bien en términos negativos, es una vida no malograda o no frustrada, tampoco varían con entera independencia de criterios morales. Desde Aristóteles la filosofía viene retratando la conexión de felicidad y justicia bajo el título de <el bien>. Las formas de vida, al igual que las biografías individuales, cristalizan en torno a identidades particulares. Éstas, para que la vida se logre, no pueden tener un curso contrario a las exigencias morales que se siguen del grado de racionalidad realizado en cada caso en una forma de vida. Pero la sustancia de un modo de vida no puede nunca justificarse desde puntos de vista universalistas. Esto explica también por qué una racionalización del mundo de la vida no necesariamente -y ni siquiera normalmente- hace más felices a los afectados.

(Traducción: Manuel Jiménez Redondo)

[J. Habermas/Erläuterungen 1991/art.3/ trad. M. Jiménez Redondo]

3.- JUSTICIA Y SOLIDARIDAD

Sobre la discusión acerca de la “etapa 6” de Kohlberg

I. ¿SE DAN ETAPAS MORALES NATURALES EN EL NIVEL POSCONVENCIONAL?

Tentativamente vuelve Kohlberg a su idea anterior, dejada en suspenso durante su etapa intermedia, de que en el nivel posconvencional de la evolución del juicio moral pueden identificarse dos etapas naturales de juicio moral. Y la razón que da para ello es plausible: la construcción de toda jerarquía de etapas exige un punto de referencia de tipo normativo, desde el cual el proceso evolutivo de que se trate pueda describirse retrospectivamente como proceso de aprendizaje. La etapa 5 del juicio moral no es un candidato apropiado para ello; pues es deficiente cuando se la examina conforme al criterio de soluciones estables y no criticables. Con Kohlberg soy de la idea de que planteamientos cognitivistas del tipo de los que se registran en la tradición de Piaget obligatoriamente exigen un estado meta, dotado de carácter normativo; pero al contrario de Kohlberg, no veo por qué la última etapa moral ha de ser concebida como una etapa *natural* en el mismo sentido que las etapas 1-4.

A las descripciones estructurales de etapas naturales corresponden estructuras intrapsíquicas. El mismo postulado teórico ha de valer también para la descripción del nivel posconvencional de juicio: tenemos que suponer para la capacidad de juicio moral dirigido por principios un representante intrapsíquico. Pues bien, empíricamente puede constatarse que esa competencia cristaliza en variantes distintas; se expresa en estrategias típicas de solución que muestran una cierta semejanza con filosofías morales conocidas: se asemejan, dicho en términos muy generales, o bien a planteamientos utilitaristas, o bien a construcciones contractualistas de tipo hobbesiano (fundadas en el egoísmo racional), o bien a las teorías deontológicas (desarrolladas de Kant a Rawls). ¿Permite esa variación de contenidos inferir diferencias estructurales?, y si ello es así, ¿pueden esas diferencias estructurales interpretarse en el sentido de etapas naturales? Dos consideraciones hablan en contra.

(1) Las diferencias de orientación en filosofía moral no coinciden *prima facie*, ni tampoco necesariamente, con diferencias psicológicas

relevantes en lo que concierne al grado de explicitación, a la sistematización y sobre todo a la etapa de reflexión de las justificaciones morales que dan los encuestados de Kohlberg. Puede probarse la existencia de niveles de reflexividad distintos, por ejemplo, examinando el empleo de los conceptos concernientes a reglas. Ciertamente, todos los capaces de juzgar posconvencionalmente se distinguen por adoptar una actitud hipotética frente a las instrucciones y máximas de acción y por criticar, llegado el caso, las normas existentes, es decir, las normas fácticamente reconocidas, a la luz de normas abstractas. Pero no todos los sujetos posconvencionales pueden distinguir entre tales normas básicas y las reglas simples, en virtud del carácter que las primeras tienen de principios. No todos los que intuitivamente mantienen separados los respectivos papeles lógicos de los principios y las reglas, son capaces de ordenar en un sistema la diversidad de los principios aducidos, de suerte que se torne posible la ponderación racional entre principios desde un punto de vista aún más abstracto -el “punto de vista moral”. No todos los que son capaces de señalar tal punto de vista moral, tal *moral point of view*, son capaces de trazar una distinción entre su (de ellos) principio moral y los principios simples, atendiendo al carácter puramente procedimental del primero. Y no todos los que defienden tal ética procedimental, distinguen suficientemente entre la aplicación monológica, simplemente virtual, del principio procedimental y la ejecución efectiva de una práctica de comprobación o examen (de normas y de pretensiones de validez normativas), organizada en términos intersubjetivos. Si se prescinde de este último grado o paso de reflexividad o reflexión (sobre el que volveré después), estos niveles de reflexividad no permiten discriminación alguna entre las diversas direcciones en teoría moral: pues todas las morales autónomas, es decir, independientes de supuestos básicos de tipo metafísico o religioso, pueden reducirse a principios morales, y algunas de ellas pueden entenderse en el sentido de éticas procedimentales. Y por otro lado, hay también teorías morales que -como ocurre con la crítica al formalismo ético, desde Hegel al neoaristotelismo de nuestros días, pasando por Scheler- ponen en tela de juicio que etapas superiores de reflexión representen ganancia alguna en lo que concierne a justificaciones y fundamentaciones morales. Ante este estado de cosas, estoy bien lejos de inclinarme por la sabiduría del “anything goes”. Soy de la opinión de que puede señalarse con buenas razones qué teoría moral es capaz de reconstruir mejor el núcleo universal de nuestras intuiciones morales, es decir, un “punto de vista moral” que puede pretender validez universal. Pues si no, quedaría errado de antemano el sentido cognitivo de la validez

deóntica de las oraciones o proposiciones normativas (*Sollsätze*). Pero de la disputa de los filósofos puede aprenderse también que estos planteamientos que compiten entre sí no discriminan suficientemente - por lo menos hasta ahora- entre formas de fundamentación cuyos rasgos estructurales permitan suponer una relevancia psicológica. Ciertamente, las estrategias de fundamentación, así de los legos como de los filósofos encuestados, pueden distinguirse por etapas de reflexividad; pero éstas no tienen un status “duro”; apenas sí sería posible reclamar para ellas el status de etapas evolutivas “naturales”, con una representación intrapsíquica. La disputa entre los filósofos morales no puede dirimirse mediante la afirmación psicológica de que, por ejemplo, los kantianos tienen un acceso estructuralmente privilegiado y, por tanto, mejor, a sus intuiciones morales que el que tienen los representantes del “utilitarismo de la norma” o los contractualistas de procedencia hobbesiana. Y, sin embargo, era precisamente eso lo que cabía inferir de la descripción que originalmente Kohlberg hacía de ambas etapas posconvencionales. La disputa entre los filósofos morales de tipo cognitivista versa más bien acerca de cómo y con qué medios conceptuales cabe explicitar con más adecuación el potencial de intuiciones que se abre a *cualquiera* con el tránsito al nivel posconvencional que representa la moral autónoma. Se trata de cuál es la mejor explicitación de un saber intuitivo que en el nivel posconvencional ha cobrado ya un carácter reflexivo y que, por tanto, queda de por sí abierto a reconstrucciones racionales. Tal disputa sólo puede dirimirse en el campo de las argumentaciones filosóficas, y no con los medios de la psicología evolutiva.

(2) También desde los puntos de vista de la psicología evolutiva cognitivista hay razones que abogan en favor de abandonar el postulado de etapas morales naturales (esto es, consideradas como “naturales”) en el nivel posconvencional. Tal abandono vendría exigido por las propias suposiciones teóricas relativas a que en la situación de entrevista la relación del psicólogo con el encuestado no tiene más remedio que cambiar en cuanto éste último alcanza el nivel operacional formal o posconvencional de pensamiento y de juicio moral. Pues en este nivel desaparece esa asimetría que en las etapas anteriores se da entre las operaciones prerreflexivas de la persona sometida a prueba y la tentativa por parte del psicólogo de aprehender reflexivamente esas operaciones. Con ello desaparece el gradiente cognitivo que de otro modo la situación de encuesta llevaría inscrito. Los juicios morales dirigidos por principios, la teoría misma los describe de modo, que ya

no representan solamente una expresión o reflejo prerreflexivo de un *know how* intuitivamente aplicado, sino que son ya en germen una explicitación de ese saber, por así decir, inicios de una teoría moral. En el nivel posconvencional, los juicios morales no son posibles sin que comporten un primer intento de reconstrucción de las intuiciones morales adquiridas, es decir, no son posibles si *in nuce* no tienen ya el sentido de enunciados propios de una *teoría* moral. A ese nivel los procesos de aprendizaje sólo pueden proseguirse si esa abstracción reflexora que hasta ese momento ha estado operando como mecanismo de aprendizaje, se ve, por así decir, sublimada y convertida en un procedimiento de reconstrucción racional, aunque en este caso no pase de ser un procedimiento *ad hoc* y aplicado de forma ametódica. Por tanto, el psicólogo que procede reestructivamente, que se mueve él mismo en el horizonte abierto de un proceso de investigación con resultados no pronosticables, a esas personas de prueba que han alcanzado la etapa última de la competencia de juicio moral no puede tratarlas de otro modo que como participantes, en principio *iguales a él*, en el negocio de la reconstrucción científica. Todos los capaces de juzgar posconvencionalmente, sean psicólogos, encuestados o filósofos, son participantes en la *joint venture* de una explicitación lo más adecuada posible de un ámbito nuclear de intuiciones morales al que todos tienen acceso bajo condiciones socio-cognitivas que son básicamente las mismas. Ahora bien, si esto es así, las considerables variaciones de estructura y contenido, que se dan tanto en las respuestas posconvencionales a los dilemas morales, como en los diversos planteamientos de filosofía moral, no pueden hacerse provenir de etapas “naturales”.

Los argumentos recogidos en (1) y (2) no devalúan en modo alguno el reciente intento de Kohlber, Poyd y Levine de ampliar y revisar la descripción estándar de la etapa 6; pero arrojan sobre ese intento una luz distinta. Entiendo esa discusión como una aportación, excitante y extraordinariamente instructiva, a una discusión de *filosofía* moral, que sería en la que habría de decidir, y Kohlberg también lo ve así, sobre la elección de la teoría moral correcta y, por tanto, sobre la descripción correcta del estado meta (del estado, por tanto, normativamente prioritario) del desarrollo moral. Las ideas de Kohlberg *filósofo* me las tomo con la misma seriedad que las de Kohlberg psicólogo, autor de una teoría de la evolución del desarrollo moral, que acepto en sus rasgos básicos.

Primero, compararé la explicación que da Kohlberg del *moral point of view* con otras tres propuestas contemporáneas (Rawls, Scanlon, Apel/Habermas), con el fin de empezar aclarando las ventajas y debilidades del *ideal role-taking*. Pasaré después a discutir la objeción central de Bill Puka contra todos los planteamientos deontológicos de proveniencia kantiana, y a reducirla a un núcleo en el que no deja de tener razón. Me interesa muy principalmente la propuesta de Kohlberg de dar razón de esa objeción haciendo derivar los dos principios morales a que se refiere Puka, a saber, la *justice* y la *benevolence*, de un mismo punto de vista, a saber, el del “igual respeto a todos”. Finalmente trataré de mostrar que este enfoque de Kohlberg puede desarrollarse -y defenderse así contra otras objeciones de Puka- con los medios conceptuales de la ética del discurso.

II. EXPLICACIONES DEL “PUNTO DE VISTA MORAL” EN TÉRMINOS DE ÉTICA PROCEDIMENTAL

Lo que las éticas formalistas proporcionan es una regla o procedimiento conforme al que establecer cómo un conflicto de acción moralmente relevante puede juzgarse imparcialmente, pues no otra cosa significa juzgarlo desde un punto de vista moral. El modelo es el imperativo categórico de Kant cuando se lo entiende no como una máxima de acción, sino como un principio de fundamentación. La exigencia de que las máximas de acción válidas habrían de poder servir de base a una “legislación universal”, hace valer tanto el concepto de autonomía (como la libertad de actuar conforme a leyes que uno mismo se da), como también el concepto correlativo del de autonomía, a saber, el de la universal susceptibilidad de consenso de las correspondientes formas de acción: el punto de vista del enjuiciamiento imparcial viene asegurado por un principio de universalización, que da por válidas precisamente a aquellas normas que *todos podrían querer*. El cuantor universal “todos” se refiere a cualquiera que pudiera verse afectado (esto es, pudiera ver restringido su espacio de acción) por la universal observancia de una norma en cuestión. El predicado “querer”, hay que entenderlo conforme al concepto kantiano de voluntad autónoma, esto es, como autovinculación; significa tanto como “aceptar algo como vinculante a causa de las razones que lo avalan”. La intuición fundamental es clara: desde el punto de vista moral ha de poder examinarse si una norma o forma de acción podría encontrar en el círculo de los afectados un asentimiento general, racionalmente motivado y, por tanto, no coercitivo. Filósofos contemporáneos han formulado esta intuición de maneras distintas, pero en la mayoría de los

casos de modo que aparece más claramente que en Kant el carácter procedimental del examen propuesto. Las más convincentes son las cuatro posiciones siguientes, que se apoyan, con matices diversos, en el modelo que representa el contrato o en el modelo que representa la “asunción de rol” (*role-taking*), esto es, en modelos de un proceso de entendimiento o acuerdo pensado en términos contrafácticos.

(1) El primer modelo se sirve del elemento central de las teorías del contrato social (tal como ha venido siendo habitual desde Hobbes en el derecho natural racional moderno), a saber, de la figura de derecho privado que representa el convenio contractual entre sujetos jurídicos autónomos. Consideradas las cosas en la perspectiva de la historia de la filosofía, y también sistemáticamente, esto significa una recaída por detrás de Kant. Para poner la figura del contrato al nivel de la intuición kantiana, han de añadirse determinadas condiciones marco. De ahí que Rawls ponga a las “partes”, que gozan de igual libertad de elección, que deciden de forma racional con arreglo a fines y que sólo persiguen sus propios intereses (es decir, que no se interesan en su bienestar mutuo), en una “posición original”. Ésta queda definida de suerte que los egoístas racionales han de tomar sus acuerdos bajo determinadas restricciones. Las condiciones marco, sobre todo el “velo de ignorancia” (la ignorancia acerca de la propia posición dentro del tráfico social futuro, las bases de cuya regulación institucional van a decidirse en la “posición original”) obligan a que el autointerés (egoísmo) ilustrado se reoriente conforme al punto de vista de la susceptibilidad de universalización de los intereses tenidos normativamente en cuenta. La orientación que Kant, a través de la ley moral, había insertado en la razón práctica y con ello en los móviles de los propios sujetos que actúan autónomamente, se produce ahora como resultado de la interacción entre el egoísmo racional y las condiciones de la “posición original”, cargadas de contenido normativo, bajo las que ese egoísmo opera. Esto descarga a primera vista a la “Una teoría de la Justicia” de las premisas de la ética de Kant, tan llenas de presupuestos. Las “partes”, al cerrar su contrato, sólo necesitan actuar por consideraciones de prudencia, no por deber. Pero después el teórico tiene que examinar si su construcción de la “posición original”, así como los principios convenidos en esa posición, concuerdan efectivamente con nuestras intuiciones morales. Los supuestos que el filósofo introduce, cuya única instancia de control es el “equilibrio reflexivo”, “fijan el estado de partida adecuado que garantiza que los acuerdos básicos que en ese estado se alcancen sean ‘fair’”. Sólo el procedimiento teoréticamente propuesto garantiza la rectitud o

corrección de los resultados, y ello de suerte que “las partes no tienen motivo alguno para negociar en el sentido usual”. Pues todo aquel que en el papel de una parte contratante, se traslade a la “posición original”, habrá de poder llegar deductivamente a las mismas conclusiones que Rawls (con algunos supuestos adicionales obvios, relativos a planes de vida, bienes primarios, etc.) desarrolla en su teoría. Y al igual que sucedía con el imperativo categórico, también cualquiera puede aplicar por sí solo (*in mente*, “en la representación”) el modelo de examen, que Rawls ofrece.

Pero estas ventajas tienen su reverso. Con el modelo de la conclusión de un contrato, complementada ésta última con la introducción de determinadas condiciones marginales, Rawls no da cobro en modo alguno a la intuición básica de la ética kantiana. Según Kant, la ley moral es algo que cualquiera puede *ver* o inteligir merced a la razón práctica; sus juicios, derivados de la ley moral, satisfacen a pretensiones estrictamente cognitivas. Pero según Rawls, con el papel de parte en la posición original, capaz de cerrar un contrato, sólo es menester atribuirse decisiones de tipo racional con arreglo a fines. Es aquí donde trasparece el voluntarismo de un modelo contractual, cortado a la medida de los alcances y luces de un sujeto de derecho privado: al convenio ficticio al que se llega en la “posición original” le falta, desde la perspectiva de los participantes, todo momento de *insight*, inteligencia, visión, que vaya más allá del cálculo de intereses egoístas. El conocimiento práctico-moral le queda reservado al teórico moral que ha de hacer plausible por qué él construye así la “posición original” y no de otra manera. Pero si la racionalidad del asentimiento a principios y reglas, motivado por razones, no viene garantizado por la decisión racional de las partes contratantes mismas, sino que sólo resulta de la interacción con condiciones marco establecidas a priori que no resultan subjetivamente transparentes, es decir, que no resultan transparentes a las partes mismas, síguese una reserva más (en este caso planteada por Dworkin): la de cómo Rawls puede convencer a sus destinatarios de que se pongan (o se piensen) en la “posición original”.

(2) Por estas razones y otras similares T. M. Scanlon propone una revisión que acerque el modelo del contrato a ideas kantianas. Prescinde de la construcción que representa la “posición original” con ese “velo de ignorancia” que impide a los egoístas racionales saber cuáles van a ser las particulares circunstancias en que se desarrollarán sus vidas, y dota de antemano a las partes contratantes del deseo de justificar de modo tan convincente su propia praxis frente a los posibles

afectados por ella, que éstos no puedan negar racionalmente su asentimiento a una generalización de esa praxis, (lo hagan de hecho o no). Para el enjuiciamiento imparcial de las cuestiones morales Scanlon propone el siguiente principio: una forma de acción es moralmente correcta si viene autorizada por algún sistema de reglas generales de acción, que cada afectado pueda racionalmente representarse como resultado de un convenio, informado, no coercitivo y racional de todos los afectados. Mediante esta formulación el sentido del convenio o acuerdo (*agreement*) se desplaza de la decisión de concluir un contrato (*contract*) en dirección hacia un acuerdo racionalmente motivado (*judgemental harmony*). Con esta acentuación del momento de inteligencia, *insight* o visión, en una formación de la voluntad, racional también desde la perspectiva del participante mismo, trata a la vez Scanlon de responder a la cuestión de la motivación moral. El deseo de justificar las propias formas de acción frente a otros, como susceptibles de asentimiento o como dignas de que se acepten por convenio, cuenta ya como un motivo para evitar acciones que, al no poder justificarse, han de considerarse moralmente inaceptables.

Mediante su interpretación epistémica del modelo del contrato revoca Scanlon la separación que Rawls efectúa entre la perspectiva de la “posición original” (transubjetiva, pero impuesta, y que constituye una coerción conducente a obtener resultados justos), por un lado, y la perspectiva de los participantes mismos, restringida a una racionalidad con arreglo a fines. Con ello el filósofo moral se ve descargado de la tarea de justificar a priori la construcción normativa que la “posición original” representa; simultáneamente se exige de las partes que, tras hacerse con el conocimiento de todas las circunstancias, examinen ellas mismas qué forma de acción no podría ser rechazada con buenas razones por nadie en el círculo de los afectados (no podría ser rechazada por nadie, digo) como una práctica general, suponiendo que todos los implicados estén interesados en un convenio no coercitivo, racionalmente motivado. Este procedimiento ya no puede aplicarse, como el de Rawls, en términos estrictamente monológicos. Pues ya no basta con que yo, en el papel de alguna de las partes en la “posición original”, examine qué es lo que desde la perspectiva de esa parte, es decir, de la mía, puede considerarse susceptible de asentimiento general; antes este modelo contractual revisado exige de mí examinar qué es lo que cada uno podría tener (desde su propia perspectiva) por susceptible de asentimiento general, si se orientase al objetivo de entenderse con todos los demás. La carga adicional que el sujeto moralmente juzgante asume aquí, se muestra en que, por lo menos, ha

de tratar de representarse cómo transcurriría la efectiva aplicación intersubjetiva de un procedimiento que no cabe aplicar en términos monológicos. Según Scanlon, los principios y reglas sólo encuentran un asentimiento *general* si *todos* pueden convencerse de que *cada cual* podría dar fundadamente su acuerdo desde su propia perspectiva: "Para creer que un principio es moralmente correcto uno tiene que creer que se trata de un principio con el que todos podrían estar racionalmente de acuerdo . . . Pero mi creencia de que ese es el caso puede quedar a menudo distorsionada por una tendencia a tomar más en serio las ventajas que pueda reportarme a mí, que los posibles costes que pueda suponer para los otros. Por esta razón la idea de 'ponerme en lugar de otro' representa un útil mecanismo corrector".

(3) No es casualidad que en este punto Scanlon tome préstamos de un modelo distinto. La idea básica de G. H. Mead de que un participante en la interacción toma la perspectiva de otro, no es solamente un "útil correctivo" al modelo del contrato, sino la alternativa que se ofrece en cuanto queda claro que la consecuente tentativa de dar cobro a la intuición básica de la ética kantiana bajo premisas poskantianas (esto es, renunciando a la teoría de los dos reinos), supera la capacidad conceptual del modelo del contrato. Así, L. Kohlberg explica el punto de vista moral del enjuiciamiento imparcial de los conflictos morales de acción, recurriendo al concepto de asunción ideal de rol, que Mead había utilizado ya como correlato de un *universal discourse* para reformular la idea básica de la ética kantiana en el marco de su teoría de la acción. Kohlberg desarrolla este concepto gradualmente, partiendo de interacciones simples entre, por lo menos, dos personas que actúan comunicativamente.

Ego tiene que empezar cumpliendo la condición de ponerse empáticamente en la situación en que se halla el otro, tiene que identificarse con él para poder asumir exactamente la perspectiva desde la que el otro, en caso de un conflicto moral, podría hacer valer sus expectativas, intereses, orientaciones valorativas, etc. Además ego tiene que poder suponer que la asunción de perspectivas no se hace de forma individual, sino que se efectúa recíprocamente. Se supone que alter es capaz de asumir (y asume) de igual modo la perspectiva de ego, con el fin de que la forma de acción en litigio pueda ser percibida y tematizada concordantemente *teniendo en cuenta* los intereses que se ven afectados por ambas partes. En situaciones más complejas, esta relación diádica ha de ampliarse convirtiéndose en un entrelazamiento de perspectivas entre los miembros de un grupo particular. Sólo bajo

este presupuesto concerniente al ámbito de lo que viene llamándose “cognición social”, puede equilibradamente cada uno tener en cuenta los intereses de los demás cuando se trata de enjuiciar si una práctica general podría ser aceptada por buenas razones por otros miembros del grupo al igual que por mí. Finalmente, ego tiene que cumplir la condición de universalizabilidad de esa su máxima, que, por de pronto, es interna al grupo y se refiere sólo a interacciones simples: tiene que prescindir de las circunstancias concretas de una determinada interacción y examinar abstractamente si una práctica *general* en circunstancias comparables podría ser aceptada sin coerciones por cada uno de los potenciales afectados, desde la perspectiva de sus respectivos intereses. Esto exige una universal intercambiabilidad de perspectivas de todos los afectados; ego tiene que poder representarse cómo cada uno se pone en el lugar de cada uno de los demás.

Y lo que en las condiciones concretas de partida llamamos introyección empática e identificación, se sublima ahora en esta etapa en una operación puramente cognitiva, a saber, en la *comprensión* de las *pretensiones* de los otros, resultantes de sus respectivos intereses, por un lado, y en la *conciencia* de una copertenencia previa de todos los afectados, fundada objetivamente en procesos de socialización y “sociación” comunes, por otro. En este nivel de abstracción la sensibilidad para las pretensiones individuales ha de desligarse, así de vinculaciones (e identidades personales contingentes, como del sentimiento de lealtad frente a lazos, vinculaciones (y colectivos) sociales contingentes.

Y sin embargo, este procedimiento de la asunción ideal de rol recibe una fuerte tonalidad emotiva de su propio contexto psico-social de procedencia. Rawls pone a la base del enjuiciamiento de normas susceptibles de consenso un procedimiento articulado conforme al modelo del contrato; hemos visto entonces que el momento de penetración, inteligencia, visión, de *insight*, queda por detrás del momento de decisión, es decir, del convenio calculado entre partes que deciden racionalmente. Si en lugar de eso a tal procedimiento se le pone por base el modelo de la asunción de rol, la razón práctica vuelve a quedar de forma similar en un segundo plano, esta vez en favor de la empatía, es decir, de la comprensión intuitiva que mutuamente se demuestran unos sujetos lo suficientemente sensibles como para ponerse en el lugar de los demás. El carácter *discursivo* de una formación racional de la voluntad que sólo puede terminar en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles

de crítica cuando los argumentos introducen cambios en las actitudes, queda aquí preterido en favor de mutuas demostraciones empáticas de comprensión (al igual que allí en favor de decisiones racionales con arreglo a fines): La exposición de Kohlberg, Boyd y Levine delata una tendencia (que en todo caso viene sugerida por las citas que hace de la entrevista con Joan) a considerar el “diálogo” no como forma de argumentación, sino como una técnica de dinámica de grupos enderezada a agudizar la capacidad de introyección empática y a reforzar las ligaduras sociales. Pero cuando esta tendencia se impone, no tiene más remedio que sufrir merma el sentido cognitivo de la asunción ideal de rol como un procedimiento de enjuiciamiento imparcial de los asuntos morales.

(4) Para hacer frente a esta unilateralización emotivista, se puede, como ha propuesto Apel, interpretar de antemano el modelo de la asunción de rol en el sentido del “modelo del discurso”. Para lo cual se encuentran ya suficientes puntos de apoyo en Mead, quien introduce la asunción ideal de rol como conjunto de presupuestos sociocognitivos para un discurso universal, que trasciende todas las circunstancias meramente locales y todos los ordenes tradicionales. En todo caso, Mead parte de que a aquello que el imperativo categórico tenía por meta suministrar puede dársele cobro mediante la proyección de una formación de la voluntad bajo las condiciones idealizadas de un *universal discourse*. El sujeto que juzga moralmente no puede examinar por sí solo, sino sólo en común, con todos los demás afectados, si la forma de acción en litigio sería o no en interés común si se convirtiese en una práctica general.

Si se tiene claro (con Scanlon) que la meta de tal proceso inclusivo de entendimiento, a saber, un acuerdo no coercitivo, sólo puede alcanzarse mediante el vehículo que representan las buenas razones, resulta con mucha más claridad que en Mead el carácter reflexivo de ese discurso universal: podemos representárnoslo, no sólo como una red de acción comunicativa que abraza a todos los potencialmente afectados, sino como forma de reflexión de la acción comunicativa, es decir, como argumentación.

Con ello la construcción de Mead pierde el carácter de una simple proyección: pues en toda argumentación que efectivamente se lleve a cabo son *los participantes mismos* los que no pueden menos de efectuar tal proyección. En las argumentaciones los participantes han

de presuponer pragmáticamente que en principio todos los afectados participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que lo único que debe imponerse es la coerción del mejor argumento. Y en ese elemento pragmático-universal es en lo que se apoya el principio de la ética del discurso de que sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen encontrar el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico. El papel de un procedimiento que sea explicitación del punto de vista moral sólo puede desempeñarlo el discurso práctico en virtud de aquellas suposiciones idealizadoras que fácticamente tiene que efectuar cualquiera que se ponga a argumentar en serio. El discurso práctico puede entenderse como un proceso de entendimiento que, por su propia forma, es decir, en virtud de los presupuestos universales e inevitables de la argumentación, obliga a todos los participantes a la vez a una asunción ideal de rol. Transforma la asunción ideal de rol, que según Kohlberg cada cual ha de poder anticipar *privatim*, en un acto público, practicado en común por todos, pues ésta es la idea que le subyace.

Ciertamente, esa idea es puramente regulativa tan pronto como se trata del examen de normas con un ámbito de validez estrictamente universal, es decir, de normas morales en sentido estricto. Por tanto, medidos conforme a esa idea, los discursos efectuados de forma vicaria, o los discursos internalizados, esto es, trasladados a la “vida interior del alma” sólo pueden cumplir una función representativa. Las argumentaciones realizadas in foro interno no pueden ser equivalente alguno de los discursos efectivamente realizados: tales equivalentes quedan sujetos a la reserva de ser actos meramente virtuales que simulan un procedimiento que no ha podido practicarse en las circunstancias dadas. Mas esta reserva puede asumirse tanto más cuanto que también los discursos llevados realmente a cabo están sometidos a restricciones espacio-temporales y sociales que sólo permiten un cumplimiento aproximativo de unos presupuestos que las más de las veces hacemos contrafácticamente.

III. ¿UN LUGAR PARA EL BIEN EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA?

Desde un principio los planteamientos deontológicos en ética han atraído sobre sí la sospecha de que, con su propia cuestión de partida, a saber, la cuestión de las condiciones del juicio moral imparcial -y del sentido del punto de vista moral que garantiza la imparcialidad- están

situando mal las cosas. Suscitan sobre todo la sospecha de que bajo esa coerción que los empuja a asimilar las cuestiones prácticas a cuestiones científicas, reducen el concepto de moral a cuestiones de justicia y lo distorsionan desde la óptica específicamente moderna del tráfico civil de sujetos de derecho privado. Esta crítica tiene varios aspectos. En parte viene a constituir una defensa de las éticas clásicas, que insisten en el primado de las cuestiones de la “vida buena”, es decir, del modo de vida individual logrado y de las formas de vida social logradas -carácter y ethos-. En parte, puede entenderse como una defensa de motivos del utilitarismo moderno, que no pierde de vista el bienestar de todos y subsume (coloca) los derechos de los individuos bajo (entre) los bienes distribuibles. En parte, tiene por meta una defensa de las éticas de la compasión y del amor, que conceden un lugar privilegiado a la preocupación altruista por el bien del prójimo necesitado de ayuda. Siempre se trata del bienestar y de bienes concretos, sea de la comunidad, sea del mayor número, sea de los más débiles; se reivindica una dimensión de felicidad y compasión que la cuestión deontológica acerca de la justificación de normas y formas de acción intersubjetivamente reconocidas no parece ni tocar. ¿No queda errada de antemano la cuestión de la acción y la vida moralmente correctas si, como Kant, nos atenemos exclusivamente al fenómeno de la validez deóntica, es decir, del carácter obligatorio de los preceptos morales, es decir, del deber-ser que éstos representan, concentrándonos con ello en un problema que queda desconectado y desgajado de las situaciones vitales concretas, de las relaciones interpersonales y de las identidades personales, a saber, en el problema de las razones de la validez de las máximas de la acción?

Esta disputa entre filósofos se repite ahora en el campo de una teoría del desarrollo moral, que delata que su autor es un discípulo de Kant. La disputa ha quedado más dramatizada aún por la propuesta de Carol Gilligan de oponer a una ética de la justicia una ética de la atención o el cuidado (*ethics of care*). Esta discusión ha sido reducida ya por Bill Puka a sus justas medidas; pero también él reclama complementaciones que apuntan en la misma dirección. A esta crítica responde Kohlberg en un trabajo reciente con la tentativa de articular en el marco de su teoría, la de siempre, que sigue planteada en términos deontológicos, esos dos aspectos que son la justicia y la preocupación por el bien de los demás. Pero para valorar correctamente el papel de esta interesante propuesta que de hecho va más allá de Kant, tenemos que aclarar en qué controversia *no* entra Kohlberg, ni tampoco necesita entrar.

(a) A primera vista la relación que Kohlberg establece entre *justice* y *benevolence* recuerda la crítica de Hegel a Kant y todos esos intentos que tratan de establecer una mediación entre planteamientos clásicos y planteamientos modernos de la ética. Ya Hegel se percató de que la unidad del fenómeno moral básico queda errada si oponemos el principio de justicia al principio de bienestar general o al principio del cuidado por el bienestar del prójimo y separamos violentamente ambos aspectos. Su concepto de “eticidad”, Hegel lo justifica mediante una crítica a dos unilateralizaciones que resultan simétricas. Hegel se vuelve contra el universalismo abstracto de la justicia, tal como se expresa en los planteamientos individualistas de la Edad Moderna, en el derecho natural racional moderno, y en la ética del deber de Kant. Pero de forma igualmente decidida rechaza el particularismo del bien concreto, tal como se expresa en la ética de la polis de Aristóteles o en la ética tomista de los bienes. Esta intención básica de Hegel es la que, ciertamente, retoma Kohlberg, pero bajo la premisa estrictamente posmetafísica de que las cuestiones evaluativas de la vida buena han de permanecer separadas de las cuestiones normativas de la convivencia justa porque las primeras, a diferencia de las segundas, no son susceptibles de teoría, es decir, no son accesibles a una discusión racional (es decir, que pueda pretender ser racionalmente vinculante). Kohlberg trata sólo de investigar si la limitación de los problemas morales racionalmente decidibles a problemas de justicia no será demasiado restrictiva y si no excluye quizá elementos que nada tienen que ver con la valoración de totalidades concretas, sean biografías individuales y personas, sean formas de vida y colectivos.

(b) En otro aspecto, la inclusión que Kohlberg hace de la *benevolence* recuerda la disputa, que de nuevo se ha vuelto actual, entre planteamientos utilitaristas y planteamientos deontológicos. Pero también aquí Kohlberg adopta una posición mediadora. Es verdad que el procedimiento de la asunción ideal de rol hace añicos los límites de una ética de la intención o la convicción que excluya de las fundamentaciones morales toda orientación por las consecuencias, por considerarla inadmisibles. Antes bien, la asunción ideal de rol tiene por fin asegurar que el consenso fundado se haga depender de la consideración de las consecuencias que la práctica general en cuestión habría de tener para la satisfacción de los intereses de cada uno de los que previsiblemente puedan verse afectados. Pero esto no significa en modo alguno la adopción de una perspectiva puramente consecuencialista. Kohlberg, como puede verse por su tratamiento del dilema del *life-boat* (bote salvavidas), coincide con Dworkin y con Rawls

en que las libertades y derechos fundamentales de los individuos no pueden restringirse por consideraciones relativas a la utilidad global. Kohlberg no está pensando, pues, en una restricción del principio de justicia en favor del principio de utilidad, sino sólo en la cuestión de si el principio de justicia en el sentido de igual respeto a la integridad de cada uno puede interpretarse de suerte que queden en primer plano aspectos de la atención y cuidado y del bienestar concreto, que sólo a primera vista parecen entrar en competición (es decir, ser incompatibles) con el aspecto que es la justicia.

(c) Finalmente, parece como si una teoría moral que comenzó limitándose a aspectos más bien de tipo jurídico, Kohlberg quisiese ampliarla ahora de modo que el derecho pueda quedar mediado con la moral -entendido ello en un sentido amplio, sea aristotélico, utilitarista o cristiano-. De ello parecer partir Bill Puka. Pues la mayor parte de los ejemplos que utiliza críticamente, se refieren a conflictos jurídicos en sentido estricto. En un momento habla Puka de que los derechos pueden imponerse coercitivamente (*enforced*). Pero sin tomar en consideración esta manifiesta confusión entre derechos morales y derechos positivos cuya satisfacción puede imponerse coercitivamente, la propia elección de los ejemplos sugiere el presupuesto que tácitamente se está asumiendo de que las cuestiones de justicia son idénticas a cuestiones jurídicas. Puka se ocupa de los límites de una teoría moral que se concentra en cuestiones de armonización y distribución de derechos subjetivos, esto es, que se ocupa de cómo la libertad de arbitrio de cada uno puede ser compatible con la libertad de cualquiera conforme a leyes generales. Pero es así como reza el principio supremo de la teoría kantiana del derecho y no el principio moral. Si no me equivoco, en esta manera de ver las cosas subyacen, al menos, tres malentendidos.

Principios y reglas justos, es decir, principios y reglas fundamentables en términos de una ética procedimental, sobre todo cuando se trata de la regulación institucional de “relaciones externas o situaciones externas” en las sociedades modernas, pueden también, naturalmente, adoptar la forma de libertades negativas y derechos subjetivos, prototípicamente en el ámbito de los derechos fundamentales y de los derechos de propiedad. Pero de forma igualmente natural, las fundamentaciones efectuadas en términos procedimentales se extienden también a principios y reglas de otro tipo; por ejemplo, a principios de justicia distributiva que serán completamente distintos según cuál sea el ámbito de acción necesitado de regulación (la casa,

el sistema de ocupaciones, la escuela, la familia, la comunidad de vecinos, etc); o principios relativos a la atención y asistencia a los necesitados de ayuda; a convenciones relativas a la autolimitación de uno mismo; a la consideración y miramiento en el trato con los demás, a la veracidad, al deber de informar e informarse, etc.

En segundo lugar, no conviene olvidar que los planteamientos deontológicos separan las cuestiones de fundamentación de las cuestiones de aplicación. La abstracción respecto de los contextos del mundo de la vida, la abstracción respecto de las circunstancias concretas del caso particular, a la que se hace referencia en la objeción, resulta, en efecto, ineludible, al tratar de responder a la cuestión de si las normas y formas de acción, acerca de las que se está discutiendo, son moralmente correctas y merecen el reconocimiento intersubjetivo de los destinatarios. Pero esta abstracción tiene que ser objeto de neutralización a la hora de aplicar imparcialmente al caso particular esos principios y reglas justificados. A la luz de las circunstancias concretas y de la constelación particular de intereses habrán de ponderarse los principios válidos que *prima facie* resulten relevantes para el caso y podrán hacerse excepciones de las reglas aceptadas. Pues de otro modo, difícilmente podría darse satisfacción al principio de tratar a lo igual de forma igual y a lo desigual de forma desigual.

Pero finalmente, los preceptos morales pueden ir bastante más allá que los preceptos del derecho positivo; y ello aun cuando la situación jurídica de que se trate pueda venir, por su parte, fundada en normas básicas moralmente justificadas. Esto se explica por una relación de complementación entre derecho y moral, en la que aquí no puedo entrar con más detalle. Casos en los que alguien hace un uso legalmente intachable, pero moralmente cuestionable, de sus libertades subjetivas (destroy my resources - burn my property, blow my brain out - regardless of what my resources could do to others), si no encuentran una resolución satisfactoria desde puntos de vista de la igualdad de contenidos jurídicos, sí que la encuentran a más tardar, cuando se tiene en cuenta esa relación de complementación.

No obstante, Kohlberg sí que tendría que tomar en serio un punto de ese abanico de objeciones que le hace Bill Puka. En las teorías modernas del derecho natural y en (una determinada lectura de) la ética kantiana, la moral autónoma de la Edad Moderna es objeto de una

conceptuación unilateralmente individualista; en este aspecto, los planteamientos deontológicos no quedan desarrollados con radicalidad suficiente. Permanecen ligados a su contexto de nacimiento y, por tanto, a la ideología burguesa, en la medida en que parten de sujetos aislados, con una autonomía centrada en lo privado, que se poseen a sí mismos, que disponen de sí mismos como si de una propiedad se tratara, y no de las relaciones de reconocimiento recíproco en que los sujetos adquieren y afirman intersubjetivamente su libertad.

Con el concepto de asunción ideal de rol, que toma de Mead, Kohlberg dispone, ciertamente, de una base desde la que puede dar cobro a la intención básica de Kant, sin recortarla en términos de un individualismo posesivo. Ya el propio Mead entendió a Kant en ese sentido: “La universalidad de nuestros juicios, en la que Kant hace tanto hincapié, es una universalidad que proviene del hecho de que tomamos la actitud de toda la comunidad, de todos los seres racionales.” Y Mead añade la característica afirmación: “Somos lo que somos a través de la relación con los otros. Inevitablemente, por tanto, nuestro fin (moralmente justificado J.H.) tiene que ser un fin social, así desde el punto de vista de su contenido, como desde el punto de vista de su forma. La socialidad es la causa de la universalidad de los juicios éticos y subyace en la afirmación popular de que la voz de todos es la voz universal; es decir, de que cualquiera que juzgase racionalmente la situación estaría de acuerdo (con la meta moralmente justificada, J.H.)” Las normas válidas basan su carácter obligatorio, su carácter de deber-ser, en la circunstancia de que materializan un interés generalizable y de que con la salvaguardia de ese interés se están salvaguardando a la vez la autonomía y eudaimonía de los individuos, así como la integración y bien común del colectivo social. Es esta idea la que sospecho que está detrás de la tentativa de Kohlberg de hacer valer, junto al principio de justicia, el principio de *benevolence*, es decir, la obligación de cuidarnos del bien del prójimo. Sobre el transfondo de la presente discusión de filosofía moral, este programa, que no debe confundirse con el proyecto discutido de (a) a (c) resulta verdaderamente pionero. Pero la manera como Kohlberg desarrolla el programa, no la considero tan convincente como la intención que lo anima.

Kohlberg se hace en lo esencial tres consideraciones. Primero, relativiza la idea de justicia obtenida del punto de vista moral del enjuiciamiento imparcial de los conflictos de acción; esa idea queda rebajada y convertida en un principio que ha de ser complementado con

un segundo principio, con el principio de benevolencia. El principio de hacer el bien y evitar dañar a otros, se refiere tanto al bien individual como al bien común o colectivo. En el plano de las actitudes a este principio corresponden la preocupación por el bienestar del prójimo, la compasión, el amor al prójimo, la disponibilidad a prestar ayuda en el sentido más lato de este término, y también el sentido de comunidad. Ambos principios guardan entre sí una relación de tensión, pero han de poder ser deducidos de un principio superior común.

En un segundo paso Kohlberg funda el principio de justicia y el principio de benevolencia a partir de un principio que desde Kant viene considerándose como un equivalente del principio de igual trato, es decir, del principio de justicia: el principio de igual respeto a la integridad o dignidad de cada persona corresponde, en efecto, a aquella fórmula del imperativo categórico, que se refiere a la persona como un fin en sí. La conexión con el principio de benevolencia la establece Kohlberg sirviéndose de una ambigüedad en el concepto de persona. El igual respeto a cada persona como sujeto capaz de actuar autónomamente, significa trato igual; pero el respeto a cada persona como sujeto *particular*, como individuo en términos biográficos, puede significar algo distinto que trato igual, a saber, no la protección de la persona como un ser que *se determina* a sí mismo, sino el sostén, promoción y fomento de la persona como un ser que *se realiza* a sí mismo. En esta segunda variante el significado de “respeto” experimenta bajo cuerda un cambio: del *respeto* a la integridad de la persona en cuanto ser vulnerable no se sigue en rigor la *preocupación* por su eudaimonía, el proveer a ella. Sin un implícito desplazamiento semántico Kohlberg no puede, pues, alojar el principio de benevolencia en el principio de igual respeto a todos y a cada uno. Más grave es una segunda dificultad. El principio de igual respeto, al igual que el principio de trato igual, sólo se refiere a individuos. Un principio de benevolencia, “deducido” de él sólo podría, pues, fundar a lo sumo una preocupación por el bien individual del prójimo (o también por el propio bien de uno), pero no por el bien común, ni tampoco el correspondiente sentido de comunidad.

En un tercer paso Kohlberg tiene que mostrar cómo ambos principios son resultado del procedimiento que es la asunción ideal de rol. Pues hasta ahora los conceptos de “punto de vista moral” y de “justicia” habían tenido un significado equivalente. Pues era el sentido de justicia lo que quedaba explicado recurriendo a la asunción ideal de rol. Ahora Kohlberg deja sitio para el sentido de benevolencia desmenuzando,

como ya hemos visto, el concepto de asunción ideal de rol en tres momentos; la asunción de perspectivas queda vinculada con otras dos operaciones: con la introyección en (o identificación con) el prójimo de que se trate, por un lado, y con la universalización, por otro. A continuación, cabe establecer una conexión, por lo menos de tipo asociativo, entre la simpatía y la preocupación por el bien del otro, por un lado, y entre la universalización y la justicia, por otro. También este argumento, más sugerido que desarrollado, pierde su fuerza de convicción si se piensa en que cuando se pasa a una asunción de perspectivas universalizada, que se ha vuelto completamente reversible, de la simpatía inicialmente dirigida a las personas concretas de referencia queda poco más que una comprensión reducida a pura operación cognitiva.

IV. LA “ÉTICA DEL DISCURSO” COMO ALTERNATIVA

Kohlberg trata de traducir a conceptos una intuición correcta, pero esos conceptos son inadecuados cuando Kohlberg atribuye al principio de igual respeto a todos un significado *expandido*, que abarca tanto el trato igual como la benevolencia. Su intuición puede glosarse recurriendo a la idea central de Mead de que las personas, en tanto que sujetos capaces de lenguaje y de acción, sólo quedan individuadas por vía de socialización. Sólo se convierten en individuos creciendo en una comunidad de lenguaje y, por tanto, en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En este proceso de formación surgen y se mantienen cooriginalmente la identidad del individuo y del colectivo a que ese individuo pertenece. Cuanto más progresa la individuación, tanto más enredado se ve el sujeto individual en una red cada vez más densa y a la vez más sutil de dependencias recíprocas y necesidades de protección que corren el riesgo de no quedar satisfechas. La persona sólo desarrolla, pues, un centro interior en la medida en que también se extraña a la vez en relaciones interpersonales comunicativamente establecidas. Ello explica los riesgos y vulnerabilidad crónica de una identidad susceptible de sufrir menoscabo y quebranto. Las morales están cortadas justo a la medida de esa necesidad de consideración y miramiento. Pues bien, como las morales tienen por fin compensar la vulnerabilidad de seres que quedan individuados por socialización, de suerte que nunca puedan afirmar su identidad por sí solos, la integridad de los individuos no puede protegerse sin proteger a la vez la integridad de su “mundo de la vida” común, que es el que hace posible las relaciones interpersonales y las relaciones de reconocimiento recíproco. Este *doble* aspecto es el que

Kohlberg trata de resaltar haciendo hincapié en las condiciones intersubjetivas del mantenimiento de la integridad del individuo. Los mecanismos morales de protección no pueden asegurar la integridad de la persona individual sin asegurar al mismo tiempo y a la vez la trama de relaciones de reconocimiento en las que, los individuos, para estabilizar su frágil identidad, no pueden estabilizarla sino mutuamente y estabilizando a la vez la identidad de su grupo.

Pero a esta intuición básica del pragmatismo, Kohlberg sólo logra darle satisfacción en términos de teoría moral, *expandiendo* primero el concepto de igual respeto a la dignidad de cada uno y quedándose después a medio camino, a saber, en la benevolencia para con el prójimo (a lo que Kohlberg se deja, ciertamente, conducir por la preferencia, proveniente más bien de la terapia de grupos, que Joan muestra por el empleo de medios comunicativos). Desde el punto de vista de la teoría de la comunicación se sigue más bien una estrecha conexión entre la preocupación por el bien del prójimo y el interés por el bien general: la identidad del grupo se reproduce a través de relaciones no mermadas de reconocimiento recíproco. De ahí que el punto de vista complementario al de igual trato individual no sea la benevolencia, sino la solidaridad. Este principio (la solidaridad) tiene sus raíces en la experiencia de que uno ha de salir fiador del otro, ha de declararse solidario de él, porque, en tanto que miembros de una comunidad, todos han de estar igualmente interesados por la integridad de ese plexo de relaciones vitales que le son comunes. La justicia entendida deontológicamente exige la solidaridad como su otro. Y no se trata tanto de dos momentos que se complementen, como de dos aspectos de la misma cosa. Toda moral autónoma ha de resolver dos tareas en una: ha de hacer valer la intangibilidad de los individuos socializados, exigiendo igual trato y por tanto un respeto igual a la dignidad de cada uno; y ha de proteger las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco exigiendo a los individuos solidaridad en tanto que miembros de una comunidad en la que han sido socializados. La *justicia* se refiere a las iguales libertades de individuos incanjeables y que se determinan a sí mismos; mientras que la *solidaridad* se refiere al bien de los miembros de un grupo, hermanados en una forma de vida intersubjetivamente compartida y, por tanto, también al mantenimiento de la identidad de esa forma de vida misma. Las normas morales no pueden proteger lo uno sin lo otro: no pueden proteger los iguales derechos y libertades del individuo sin proteger el bien del prójimo y de la comunidad a la que el individuo y su prójimo pertenecen.

Ahora bien, como ingrediente de una moral universalista, la solidaridad pierde ese su sentido meramente particular, restringido a las relaciones internas de un colectivo que etnocéntricamente se cierra contra otros grupos, es decir, ese carácter de impuesta disponibilidad a sacrificarse por un sistema de autoafirmación colectiva, que resuena siempre en las formas premodernas de solidaridad. La fórmula “todos para uno y uno para todos” puede hacérsela rimar con “Führer manda, te seguiremos” - como podía leerse en inmensos carteles en la Alemania nazi durante mi juventud- porque en el concepto tradicionalista de solidaridad la pertenencia al grupo permanece entrelazada con la obediencia al caudillo. La justicia entendida en términos posconvencionales sólo puede converger con la solidaridad como su otro, una vez que ésta última ha sido transformada a la luz de la idea de una formación discursiva general de la voluntad. Ciertamente, las ideas básicas de trato igual, solidaridad y bien común, en torno a las que giran *todas* las morales, también en las sociedades premodernas vienen ya inscritas en las condiciones de simetría y expectativas de reciprocidad de toda práctica comunicativa cotidiana, y ello en la forma de presupuestos pragmático-universales y necesarios de la acción comunicativa. Sin estas suposiciones idealizadoras, no puede nadie, por represivas que sean las estructuras sociales en que se encuentre, actuar orientándose al entendimiento. Sobre todo en el reconocimiento recíproco de sujetos capaces de responder de sus actos, que orientan su acción por pretensiones de validez, están presentes las ideas de justicia y solidaridad. Pero estas obligaciones normativas no trascienden *de por sí* los límites del mundo de la vida concreto de la familia, del clan, de la ciudad, o de la nación. Esos límites sólo pudieron o pueden romperse en los “discursos”, es decir, en el habla argumentativa, en la medida en que éstos quedan institucionalizados en las sociedades modernas. Las argumentaciones alcanzan *per se* allende los mundos de la vida particulares; pues en sus presupuestos pragmáticos queda generalizado, abstraído y des-limitado el contenido normativo de los presupuestos de la acción comunicativa, haciéndoselo extensivo a una comunidad ideal de comunicación (como dice Apel siguiendo a Peirce) que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y de acción.

Por esta razón puede la ética del discurso, que deduce los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos universales de la argumentación, hacer también justicia a esa común raíz de la moral: puesto que los discursos se asientan, por así decir, sobre la acción orientada al entendimiento, como forma de reflexión de ella, pueden extraer de ese *mismo* medio que representan las interacciones

lingüísticamente mediadas y al que los individuos socializados deben su vulnerabilidad, pueden extraer también de él, digo, los puntos de vista centrales para la compensación moral de esa fragilidad que tan profundas raíces tiene. En virtud de sus propiedades pragmáticas los discursos hacen posible una formación de la voluntad común, basada en razones, y en la que, por tanto, los intereses de cada uno pueden cobrar voz y hacerse valer sin romper el lazo social que de antemano une a cada uno con todos los demás. Pues como participante en discursos prácticos, cada uno queda remitido a sí, permaneciendo empero, inserto en un plexo objetivamente general o universal. En este aspecto, el modelo de la asunción de rol, cuando se lo piensa referido al discurso, no puede considerarse equivalente al del contrato. Pues la ética procedimental recibirá una acuñación unilateral mientras la idea de convenio entre sujetos originalmente aislados no sea sustituida por la idea de una formación racional de la voluntad dentro de un mundo de la vida de individuos socializados. El procedimiento que el discurso representa remite, tanto por vía de sus medios argumentativos, como por vía de sus presupuestos comunicativos, a ese existencial estar de acuerdo o “estar en lo mismo” los participantes en el seno de las estructuras más generales de un mundo de la vida compartido siempre ya intersubjetivamente. Incluso este procedimiento que representa la formación discursiva de la voluntad podría conducir erróneamente a la interpretación, también unilateral, de que con el examen de si los intereses en litigio son o no susceptibles de universalización, se trata exclusivamente de garantizar un trato igual para todos los afectados. Se pasa aquí por alto la otra circunstancia, a saber, que toda exigencia de universalización permanecería impotente si de esa pertenencia a una comunidad ideal de comunicación no brotase también la conciencia de una irrenunciable solidaridad, la certeza de estar hermanados en un plexo de vida, que es común a todos.

La justicia es impensable sin, por lo menos, un elemento de reconciliación. E incluso en las ideas cosmopolitas de fines del siglo XVIII, las arcaicas energías de enlace, propias del parentesco, no se evaporan sin dejar residuo, sino que se las purifica y limpia y se las convierte en solidaridad con todo lo que tiene rostro humano. Todos los hombres se vuelven hermanos, como dice Schiller, y hermanas, como debería haber dicho. Este doble aspecto caracteriza también a la forma de comunicación que representa el discurso práctico: el lazo de la integración social no se rompe, aun cuando la concordancia que de todo se exige trascienda los límites de toda comunidad natural. Por un lado, cada participante individual en la argumentación es, con su “sí” o

con su “no”, una última instancia; no puede dejarse de presentar en el papel que como participante en la argumentación le compete, a saber, en el papel de tomar posición frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. Por otro lado, incluso las interpretaciones bajo las que el individuo identifica sus necesidades más propias como suyas, permanecen abiertas a un proceso de revisión, en el que *todos* pueden tomar parte; en ello, y en la comunidad de un consenso, que a la suma de las voces individuales añade la reciprocidad del reconocerse cada uno en todos los demás, se delata y revela la naturaleza social de lo más universal. Ninguno de esos dos momentos es prescindible: sin la irrestricta libertad individual de tomar posición frente a pretensiones de validez normativas, el acuerdo fácticamente alcanzado no podría ser verdaderamente general; pero sin la capacidad de ponerse solidariamente cada uno en lugar de cada uno de los demás no podría en absoluto llegarse a una solución susceptible de consenso. Como las argumentaciones no hacen más que proseguir con medios reflexivos la acción orientada al entendimiento, de ellas tampoco desaparece la conciencia de que la perspectiva egocéntrica del individuo singularizado y aislado no es nada primero, sino que viene producida socialmente. Así, el procedimiento que representa la formación discursiva de la voluntad da razón de la íntima conexión de ambos aspectos: de la autonomía de individuos incanjeables y de su estar de antemano insertos en formas de vida intersubjetivamente compartidas.

Mas esto no significa reconciliar a Kant con Aristóteles. La ética del discurso no hace sino beber del concepto moderno de justicia cuando se opone a las unilateralizaciones individualistas y subraya la solidaridad como reverso de la justicia. Se incluyen aquellos aspectos estructurales de la “vida buena”, que, desde el punto de vista de la socialización comunicativa, pueden abstraerse, separarse o aislarse (en términos *generales*) de las totalidades concretas que son las formas de vida particulares -y las biografías individuales-. La ética del discurso se halla bajo las premisas que caracterizan al pensamiento posmetafísico y no puede pretender dar cobro al entero potencial semántico de aquello que las éticas clásicas pensaron antaño como justicia ligada a una historia de la salvación o como justicia cósmica. La solidaridad sobre la que la ética del discurso construye, permanece reducida a los límites de la justicia terrena.

Kohlberg se atiene a esta renuncia a la metafísica, y, sin embargo, no parece querer pagar todo el precio que esa renuncia implica. Las

respuestas de Joan al “dilema de Corea” (que tiene la misma estructura que el dilema que se plantea en el bote salvavidas, de cuyos tres pasajeros sólo dos tienen auténticas oportunidades de sobrevivir), ofrecen a Kohlberg la ocasión, no sólo de poner en juego el principio de benevolencia, sino también el diálogo como medio enderezado al fin que representa la preocupación por el prójimo. Sin embargo, a mí me parece que ese dilema resulta más apto para proporcionar claridad acerca precisamente de los límites de la ética del discurso. Nadie negaría que el jefe de una tropa de choque que se viera en la necesidad de dar a uno de sus hombres una orden suicida con el fin de mantener abierta para todos los demás una posibilidad de supervivencia, se halla en un dilema moral. Pero el dilema sólo podría “resolverse” mediante un sacrificio que a nadie se le puede exigir moralmente y que, por tanto, sólo podría hacerse voluntariamente. Las acciones supererrogatorias, como su propio nombre indica, no son justificables como obligaciones morales, lo cual quiere decir: como obligaciones cuyo cumplimiento quepa exigir con carácter general; de ahí que tampoco quepa en este caso buscar arrimo en el discurso, en la medida en que el discurso sirve como procedimiento de fundamentación o justificación. Lo único que puede justificarse es por qué no es moralmente admisible una solución utilitarista del dilema, basada en la idea de utilidad global.

Que se trata de alternativas de acción supererrogatorias, moralmente no fundamentables, es algo que se ve en cuanto se entiende el dilema propuesto como una invitación a buscar principios y reglas que pudiesen aplicarse a ese caso: no hay interés alguno que pudiera universalizarse, ni existe, por tanto, una norma correspondiente a la que todos, que a priori no pueden excluir el verse alguna vez en una situación comparable, tuvieran que poder asentir. Por eso, este dilema nos permite aclarar otra cosa más.

El carácter supererrogatorio del caso sólo puede permanecer oculto a primera vista si se entiende el dilema de otro modo, a saber, no como una incitación heurística a fundamentar normas, sino como problema de aplicación, es decir, como si se tratase de aplicar a un caso dado principios y reglas que se suponen válidos. El nivel posconvencional de juicio moral se distingue entre otras cosas porque en él se separan estrictamente dos clases de problemas. En particular, lo que las éticas procedimentales se plantean de entrada es la tarea de señalar un procedimiento conforme al que puedan *justificarse* (o criticarse) normas y formas de acción. Y como esta tarea han de tratarla aisladamente, la

cuestión de la *aplicación* imparcial de principios y reglas válidas sólo puede aparecer como una *tarea derivada de*, o *consiguiente a*, la primera.

En el nivel convencional los problemas de fundamentación y los de aplicación todavía no se han separado porque aquí la eticidad sustancial que representan las tradiciones de un determinado medio, todavía no ha sido puesta básicamente en cuestión; la eticidad convencional constituye un horizonte en el que la diversidad de deberes y normas concretas remite todavía a los correspondientes roles y situaciones típicos. En este nivel resulta adecuado el instrumento de encuesta que representa el planter la historia o caso de un conflicto dilemático de acción. Partiendo del caso concreto que le ha sido narrado, el encuestado puede intentar responder explorando ambas vías: la que representan las normas y deberes, por un lado, y la que representan las situaciones típicas de aplicación, por otro, pues ambas cosas constituyen todavía un plexo o contexto formado por relaciones internas. Este plexo o contexto que es la eticidad queda roto por el cambio posconvencional de actitud frente a un mundo social que queda devaluado en términos reflexivos, que queda despojado de su carácter cuasi-natural. Los encuestados que se mueven en el nivel de un juicio moral dirigido por principios, tienen que analizar tal dilema desde dos puntos de vista distintos; por un lado, en el papel de legislador que examine imparcialmente qué forma de acción, considerada como práctica general, merecería asentimiento; por otro, en el papel de juez que ha de aplicar imparcialmente principios y reglas válidos a un caso concreto. La razón práctica se hace oír por ambas vías en su exigencia de imparcialidad de juicio, pero es distinta la forma como el punto de vista moral se hace valer en cada una de esas dos funciones. Y, por lo demás, con el punto de vista moral se hace valer también la solidaridad. La solidaridad con lo inconfundiblemente e irrepetiblemente particular del caso individual es algo que se exige más del juez, el cual ha de empezar encontrando criterios conforme a los que lo igual pueda ser tratado con igualdad, que del legislador virtual, el cual no puede, sin embargo, ignorar el “no” de las necesidades reprimidas.

Al igual que los filósofos morales por los que se orienta, Kohlberg ha centrado primariamente su interés en problemas de fundamentación. Para las morales autónomas los problemas de aplicación constituyen un ámbito de cuestiones distinto, para el que el psicólogo moral incluso debería desarrollar quizá otros instrumentos de encuesta y análisis.

4.- LAWRENCE KOHLBERG Y EL NEOARISTOTELISMO

I

Entre mis amigos americanos, Larry Kohlberg fue siempre para mí el que de una forma particularmente convincente encarnaba algo específicamente americano; me refiero a esa tradición que desde Mead y Dewey pasando por Royce y Peirce se remonta a los transcendentalistas, de esa tradición que, por así decir, se remonta de Chicago a Concord. No es casualidad que Kohlberg se formara académicamente en el lugar en que todavía Charles Morris y otros mantenían aún vivo el espíritu del pragmatismo. Recuerdo una tarde con Larry en su casa de Cape Cod, en la que poco después de la puesta del sol estábamos sentados junto a la chimenea mirando el océano. Larry cogió un libro de un estante, manoseado y roto de tan leído, y comenzó a recitar una gran oda de Walt Whitman, más bien tartamudeando, tragándose las sílabas, con una extraña mezcla de timidez y profunda emoción. En ese momento, apenas si entendí algo del contenido. Pero el timbre de voz, la rítmica fluidez del verso libre, la escena toda decían suficiente: aquí chocábamos con una de las raíces de las que se había nutrido la vida de este hombre. En mi última visita a Harvard me llevó al James-Hall y me mostró una inscripción que expresa con una única frase la intuición esencial del pragmatismo americano:

***The community stagnates without the impulse of the individual,
the impulse dies away without the sympathy of the community,***

(William James)

(La comunidad se estanca sin el impulso del individuo, y ese impulso muere sin la simpatía de la comunidad) (William James)

Estas palabras están profundamente ancladas en la tradición americana. Pero, ¿cabe expresarse también así en lo tocante a la proposición que esa frase expresa, de la idea que se materializa en esa

máxima? Voy a extremar un tanto mi pregunta: ¿es verdadera esa frase sólo para los americanos? ¿No contiene también una verdad para aquellos que no se cuentan entre los afortunados herederos del mundo de ideas políticas de un Thomas Paine o de un Jefferson? Un oponente podría replicarme que a un joven alemán que hizo su bachillerato después de la Segunda Guerra Mundial, bajo la influencia de la “reeducación” impuesta por los aliados, no tuvo que resultarle especialmente difícil desligarse de la conciencia elitista de los institutos alemanes de enseñanza media y abrirse sin reserva alguna a convicciones básicas, tanto universalistas como igualitarias, de origen demócrata-radical. Sólo que la cuestión es precisamente la de hasta qué punto la génesis prejuzga la validez.

En lo que sigue voy a sostener una tesis que no armoniza bien con el espíritu del momento: quién haya crecido en una familia medianamente tranquila y bien avenida, quién haya desarrollado su identidad en el medio de relaciones de reconocimiento recíproco, quien se mantenga en esa simetría de expectativas y perspectivas que vienen inscritas en la pragmática de la situación de habla y de la acción orientada al entendimiento, tiene que haber adquirido un tipo de intuiciones morales que se expresan en frases como la de William James. La máxima de William James afirma una dependencia recíproca entre socialización e individuación, un entrelazamiento de autonomía personal y solidaridad social, que pertenece al saber de fondo de *todos* los sujetos que actúan comunicativamente; no contiene simplemente una opinión más o menos subjetiva acerca de lo que éste o aquél entienden por “vida buena”. Esa frase expresa una intuición, que cada cual adquiere en contextos extremadamente diversos con tal de que haya crecido en el seno de relaciones que no vengán completamente desgarradas por un tipo de comunicación sistemáticamente distorsionada.

Kohlberg defiende la tesis de que los juicios morales tienen la misma estructura en todas las culturas y sociedades del modo siguiente: “Lo que decimos es que hay una forma universalmente válida de proceso de pensamiento racional de tipo moral que todas las personas podrían articular suponiendo condiciones sociales y culturales favorables al desarrollo de las etapas cognitivo-morales. Afirmamos que la ontogénesis hacia esa forma de pensamiento moral-racional tiene lugar en todas las culturas con una misma secuencia invariable de etapas.” Cada una de las dos frases de la cita contiene una tesis; ambas tesis tienen que poder defenderse con independencia la una de la otra, la primera con los medios de la filosofía moral, la segunda en el campo de

la psicología del desarrollo moral. Pero, por supuesto, la no validez de una de las afirmaciones no dejaría intacta la verdad de la otra.

Ciertamente, los filósofos desarrollan su controversia sobre la cuestión del universalismo moral con razones de tipo normativo, sin remitirse ni hacer referencia a teorías empíricas. Pero las correspondientes teorías empíricas tienen al menos que concordar con esas reconstrucciones racionales que los filósofos proponen para el saber intuitivo de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente. La teoría de la relatividad de Einstein representó un desafío para los “Principios metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza” de Kant. De un modo distinto, la teoría de Kohlberg, como veremos, representa una piedra de toque para la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” de Kant. Una psicología evolutiva del tipo de la de Piaget puede, en cualquier caso, servir de test *indirecto* para aquellas teorías que el filósofo ha utilizado para describir las operaciones cognitivas del nivel evolutivo o etapa evolutiva en cada caso más alta. Se trata sólo de probar la coherencia de teorías distintas que directamente no pueden ponerse en relación entre sí; éstas no pueden contradecirse en el nivel metateorético, en que tratamos de compatibilizar distintos fragmentos teóricos. Y a la inversa, también es evidente la dependencia de una psicología cognitivista respecto a aquellas teorías filosóficas a las que la teoría psicológica apela en su propia construcción; de ello ofrece Kohlberg un buen ejemplo. Para deslindar el campo de investigación que representan los “juicios sobre justicia” y aquello sobre lo que los “juicios sobre justicia” versan, se sirve de argumentos de Hare, de Frankena, de Rawls, y de otros. Además, hace uso de teorías morales de este tipo para poder describir estructuralmente juicios posconvencionales de la etapa 6, que no vienen suficientemente cubiertos por evidencias empíricas; pues, por razones de completud lógico-evolutiva de la propia secuencia que se construye, ha de postularse una etapa última.

Trataré la tesis de la universalidad sólo bajo el primer aspecto, el aspecto filosófico. Para el programa de investigación de Kohlberg es necesario poder defender en términos de filosofía moral la posición universalista, por lo menos por dos razones:

(a) Kohlberg parecía tener claro que sus “supuestos metaéticos” tenían que justificarse en el marco de un discurso filosófico. Pues si en la filosofía moral hubiese ya razones contundentes contra los

planteamientos universalistas como tales, también una teoría del desarrollo moral, orientada en términos universalistas, se vería privada de su suelo. Sin embargo, la expresión “metaético”, que Kohlberg emplea para caracterizar su marco categorial, puede conducir a error. Pues si se prescinde de aquellas teorías normativas que ya entran en la descripción de la última etapa del juicio moral, ni puede deslindarse el campo de estudio que representan los juicios morales, ni tampoco puede explicarse qué es lo que ha de entenderse por problemas de justicia sobre los que esos juicios versan, ni qué ha de entenderse por soluciones a dichos problemas. Además, los supuestos filosóficos básicos de la teoría psicológica han de aclararse para poder hacer frente a las objeciones, mal planteadas desde el punto de vista de la teoría de la ciencia, que vienen haciéndose contra los programas de investigación en que se procede en términos reconstructivos.

(b) Además, las diferenciaciones y cambios que se producen en las bases de filosofía moral tienen consecuencias para el planteamiento de las teorías empíricas, alcanzando incluso al diseño de los experimentos que se hacen en el marco de ellas. En el plano metateórico, en el que tienen que complementarse mutuamente, los planteamientos de filosofía moral y de psicología moral se mueven en una especie de círculo hermenéutico. Si la explicación filosófica del punto de vista moral cambia, ello arroja también una nueva luz sobre el modo y manera como han de disponerse las pesquisas empíricas acerca de los juicios morales, elegirse los instrumentos y valorarse los datos.

Pues bien, planteamientos universalistas como los de Rawls, Dworkin, Apel o el mío, han sido duramente criticados en los últimos años por filósofos como MacIntyre, B. Williams, Ch. Taylor, M. Sandel, o D. Wiggins. De esta ramificada y complicada discusión empezaré (II) seleccionando tres objeciones graves. Después (III), procediendo en sentido inverso, discutiré algunas dificultades de la posición neoaristotélica, desde la que se hacen esas tres objeciones. Finalmente (IV), esa discusión nos pondrá en condiciones de revisar supuestos básicos de la teoría moral de Kant, de modo que esas objeciones neoaristotélicas puedan ser tenidas en cuenta y se les pueda dar respuesta dentro de un marco deontológico.

II

La ética clásica, que obtiene su forma quizá más madura e influyente los escritos éticos de Aristóteles, viene determinada por la pretensión de que la filosofía ha de poder dar respuesta a una pregunta básica: “¿Cómo tengo que vivir, cómo se tiene que vivir?”. Con esta predecisión, las cuestiones prácticas cobran un sentido teleológico. La pregunta “¿qué debo hacer?” o “¿qué es para mí lo justo o correcto?” queda subordinada a la pregunta más vasta de “¿en que consiste la vida buena?”. Este giro hacia una ética de los bienes tiene por consecuencia la separación entre la razón práctica y el conocimiento teórico. La razón práctica es entendida como prudencia o *frónesis*, como una facultad, pues, que se mueve ya dentro del horizonte de prácticas y costumbres en las que se ha crecido y que, por tanto, no pueden aspirar a ese tipo de conocimiento que Aristóteles reserva a la ciencia, a la teoría en sentido estricto. Mas con el nacimiento de las ciencias experimentales modernas, también la teoría filosófica hubo de renunciar a esa rotunda pretensión de estar en posesión de un conocimiento de base últimamente metafísica. Pero ese cambio de *status* y ese atemperamiento de las pretensiones de la *episteme* afecta también al oponente aristotélico de la *episteme*, es decir, a la *frónesis*. Al verse conmovidas las bases de la gran teoría, se torna también problemática la posición de la razón práctica.

También la razón práctica necesitaba de una nueva definición que tuviese presente el sentido moderno de “teoría” y de “ciencia”. El camino de la ética se divide, a consecuencia de ello, en tres direcciones. La capacidad de juicio moral, o bien queda excluida del ámbito de la razón al modo empirista, con lo cual se inicia la importante serie de planteamientos no cognitivistas. O el razonamiento moral queda reducido en el utilitarismo a una ponderación de consecuencias o resultados de tipo racional con arreglo a fines. Sólo Kant reservó al juicio moral un sitio en el reino de la razón, permitiendo con ello a ese juicio moral una pretensión genuina de conocimiento. Desde su punto de vista todos los enunciados, los empíricos, los normativos, e incluso los estéticos, implican una pretensión de validez que puede apoyarse o criticarse recurriendo a buenas razones. Esta posición de Kant significaba a la vez que el concepto de moral necesitaba de ahora en adelante venir mediado en términos de teoría del conocimiento. Lo que se entienda por moral dependerá de cómo se responda a la cuestión de la posibilidad de decidir racionalmente las cuestiones prácticas.

Aristóteles pudo interpretar todavía en el sentido de un cognitivismo débil la pretensión de conocimiento de una ética que permanecía inserta en una imagen metafísica del mundo. Su ética, precisamente porque Aristóteles se orienta por la posición del ciudadano en la polis como el telos propiamente dicho del hombre, podía dar todavía razón de las condiciones ontológicas y del marco institucional en que quedaba inserta la vida buena. Kant, al no poder contar ya con tal respaldo metafísico, se vio ante la tarea de tener que empezar mostrando la posibilidad de razón en el ámbito de lo moral, para señalar después a la razón práctica su lugar dentro de la arquitectónica de una razón trimembre, pero cuya unidad sólo puede ser ya formal. El imperativo categórico puede entenderse como la explicitación del punto de vista de una formación imparcial del juicio moral.

Este punto de vista moral es la perspectiva desde la que, apoyados solamente en razones, podemos decidir imparcialmente entre pretensiones normativas que pugnan entre sí. Pero por este concepto posmetafísico de moral autónoma Kant hubo de pagar un precio; y en torno a ese precio sigue girando la disputa entre los filósofos morales. Los abogados de una ética aristotélica están convencidos de que las corrientes modernas de teoría moral han pagado un precio demasiado alto: lo que se ha sacrificado ha sido nada más y nada menos que el objetivo propiamente dicho de la ética, es decir, la respuesta a la cuestión existencial del telos de nuestra vida, sin que por lo demás se la haya cambiado por nada digno de tenerse en cuenta. Incluso el imperativo categórico obliga a practicar una abstracción llena de dudosas consecuencias, a saber, obliga a prescindir de las prácticas existentes y, por tanto, obliga a prescindir de la posición o lugar en que el juicio y la acción morales quedan situados. Por mor de la claridad en la discusión dejaré de lado cuestiones de interpretación y aceptaré el concepto de moral que los neoaristotélicos atribuyen a Kant. Los neoaristotélicos insisten en que los planteamientos deontológicos que siguen a Kant arrancan a la razón práctica del contexto de la eticidad y vienen necesariamente a restringirse a un punto de vista moral que queda articulado en forma de un principio de universalización, cualquiera sea la versión que se dé a éste. El significado intuitivo del imperativo categórico es claro: las cuestiones morales han de enjuiciarse desde el punto de vista de qué es lo que todos podrían querer. Moralmente válidas u obligatorias son solamente aquellas normas y formas de acción que pudiesen encontrar el consenso fundado de todos los participantes (o afectados). Y efectivamente, ese punto de vista moral exige abstracciones en varios aspectos. La

abstracción respecto de los necesarios motivos de los implicados (1), respecto de la situación dada (2) y respecto de las instituciones y formas de vida existentes (3).

(1) Bajo el punto de vista moral la razón práctica se aparta de cuestiones del tipo “¿Qué es bueno *para mí* o *para nosotros*?” y se concentra en cuestiones de justicia del tipo “¿Qué se debe hacer?”. con este cambio de perspectiva, cambia también el sentido de la orientación por la felicidad y la eudaimonía, que antaño resultaba determinante. La cuestión de la eudaimonía se extendía originalmente a la esfera de todos los bienes posibles, incluyendo la justicia, y también a todas las virtudes, incluyendo el sentido de la justicia. Pero ahora, bajo el aspecto deontológico de la cuestión de qué es lo que todos podrían querer, sólo pueden aparecer ya como determinaciones moralmente relevantes la justicia y la autonomía (es decir, la capacidad de actuar conforme a leyes que uno mismo se ha dado). El punto de vista moral impone una diferenciación entre lo “correcto” (*right*) y lo “bueno” (*good*). Todos los bienes, incluso el bien supremo que representan mi proyecto de vida o la forma de vida a que colectivamente aspiramos quedan privados de su cualidad moral y metidas en el mismo puchero que cosas que resultan aptas para satisfacer nuestras necesidades y deseos contingentes: los bienes sólo pueden desempeñar ya el papel de preferencias subjetivas. A diferencia de la ética de los bienes, la moral de la justicia establece una oposición entre deber e inclinación. De tal oposición resultan dos consecuencias inquietantes:

(a) Si el juicio moral sólo puede extenderse ya a obligaciones interpersonales, de suerte que la cuestión de cómo debemos vivir - como individuos y como miembros de una comunidad- se abandona a una decisión ciega o al mero impulso, resulta que vistas las cosas desde la perspectiva de la ética clásica, esa reducida razón práctica pierde todo su interés. Precisamente esa esfera del propio proyecto de vida individual y del modo de vida común es lo que antaño la filosofía se proponía aclarar por vía de reflexión. Pues como misión fundamental de la filosofía contaba la tarea de ayudar al hombre a llevar una vida consciente. ¿Y de esta noble tarea habría de desprenderse ahora la filosofía, con el sólo fin de someter a un criterio de enjuiciamiento más estricto sólo un subconjunto de cuestiones prácticas, a saber, las cuestiones de justicia?

(b) En cuanto queda cortado el lazo entre lo correcto y lo bueno, sucede una segunda cosa, a saber, que ya no puede darse una respuesta satisfactoria a la cuestión de por qué debe actuarse moralmente. La ética clásica trataba de mostrar que la aspiración al bien supremo armonizaba, por un lado, con lo que eran nuestras obligaciones y, por otro, respondía a lo que era nuestro verdadero interés. Pero según Kant, la voluntad libre sólo se constituye por vía de juicio, de inteligencia, de *insight*, de visión moral; Kant entiende la autonomía como la facultad del sujeto de ligar su propia voluntad y de no dejarse guiar en la acción por otra cosa que por el juicio moral. Una motivación que consista sólo en un tornarse consciente de, en un ver, en un intuir lo que es moralmente debido, no puede ir empero más allá de la fuerza motivadora que quepa atribuir a las buenas razones. Por eso Kant tiene que reclamar para la razón práctica la superior autoridad de un mundo inteligible. Pero a nosotros, que no podemos contar ya con tales supuestos metafísicos de fondo acerca del reino de lo fenoménico y lo nouménico, se nos impone la cuestión de por qué hemos de hacer nuestro el punto de vista moral aun en los casos en que ello no redunde en interés nuestro. La pregunta “¿Por qué ser moral?” permanece abierta: “El yo que en la reflexión racional se retrae de mis deseos es todavía el yo que tiene esos deseos . . . No puede, por tanto, por el solo hecho de dar ese paso, adquirir *las motivaciones* de la justicia”.

(2) Desde el punto de vista moral la razón práctica se endereza a cuestiones de fundamentación de normas, mientras que los problemas de aplicación quedan en segundo plano. Así, la razón práctica dejaría de ser una facultad de la ponderación inteligente ligada al contexto dentro del horizonte de una forma de vida existente, para transformarse en una facultad de los principios de una razón pura, es decir, de una razón que operaría con independencia del contexto. La frónesis aristotélica tiene que ver con alternativas concretas de acción y vincula de forma no transparente las consideraciones normativas con constataciones empíricas y cuestiones de elección racional; en cambio, la razón práctica en el sentido kantiano se especializa en cuestiones de fundamentación de normas, y ello de modo tan radical que ninguna tradición o modo de vida, por profundo que pueda ser su enraizamiento en la práctica cotidiana, puede estar seguro de no ser problematizado. Toda pretensión de validez normativa que se presente en un mundo de la vida tiene que poder ser puesta en cuestión; y cuando ello sucede, *todo* cuenta como hipótesis mientras no recobre su validez mediante la autoridad de las buenas razones.

Esta concentración en cuestiones de fundamentación, que se tratan con independencia de los problemas de aplicación, caracteriza el nivel postradicional de la conciencia moral. Pero el modo y manera como Kant rompe con el pensamiento convencional, lo expone a la objeción de resultar insensible al contexto. Como Kant ve explicitado el punto de vista moral en el “imperativo categórico” y sólo entiende la pregunta “¿Qué debo hacer?” como una cuestión relativa a fundamentación de máximas, parece reducir el uso de la razón práctica a enjuiciar alternativas de acción a la luz del imperativo categórico. El negocio de la fundamentación moral parece agotarse en una aplicación deductiva de un principio abstracto a casos particulares, de suerte que el contexto de la situación de que se trate nunca cobra relevancia propia. La abstracción respecto de la constelación particular en que ese caso particular se halla situado excluye también de la consideración normativa las consecuencias de la acción. El precio que por ello tiene que pagar Kant es esa rigidez con que se nos presenta su ética de la intención. El modelo kantiano, cortado a la medida de las cuestiones de fundamentación, pasa por alto la circunstancia de que la elección de normas de acción que compiten entre sí y la aplicación de tales normas suscitan problemas que tienen su específica lógica interna. Por lo general, los problemas de aplicación de normas cuya validez podemos dar por supuesta, resultan más urgentes y complejos que los problemas de fundamentación.

(3) Desde el punto de vista moral, los problemas relativos a cognición moral cobran primacía sobre los problemas de orientación de la vida práctica; los problemas se desplazan del plano existencial de la preocupación concreta de los individuos socializados por su vida individual y su vida en común, al nivel abstracto de la reflexión de los sujetos solitarios sobre aquello que *todos* podrían aceptar como ley de su acción. La razón práctica de Kant trasciende el ámbito de validez de las tradiciones e instituciones que para el colectivo de que se trate constituyen su forma de vida particular, con sus determinadas prácticas y costumbres, con sus virtudes y deberes concretos. De esta abstracción se siguen a su vez dos consecuencias difíciles de aceptar:

(a) Primero, se supone un concepto atomista de persona; pues cualquiera que examine sus máximas desde un punto de vista moral se ve obligado in foro interno a salir del contexto de su propia forma de vida, con el fin de salir al encuentro de los otros como otros, es decir, como individuos aislados. La voluntad libre se mueve en un vacío; queda disociada de las ligaduras sociales, que son las que prestan su

sentido a la vida ética. Con el concepto atomista de una persona a la que se piensa como propietaria de sí misma, se corresponde un concepto contractualista de sociedad que niega a un contexto de vida reducido a cálculo y a intereses privados toda cualidad moral que pudiera serle inmanente: “Para que una sociedad sea una comunidad en sentido fuerte, tal comunidad tiene que ser parte integrante de la autocomprensión compartida de los participantes y venir encarnada en sus mecanismos institucionales, y no limitarse a ser simplemente un atributo de ciertos planes de vida de los participantes.”

(b) Desde un punto de vista contextualista ha de cuestionarse, además, que *alguna* concepción de la justicia, cualquiera que esa concepción sea, pueda entablar una pretensión de validez universal. Los mundos de la vida son totalidades que, por así decir, sólo aparecen en plural. Pero si la vida ética permanece esencialmente ligada a los rasgos específicos de una *determinada* forma de vida, toda concepción del bien y del mal, por abstracta que sea la versión en que se presente, vendrá afectada y moldeada por la precomprensión intuitiva del mundo de ideas morales, concreto, dominante en el contexto de que se trate. Los conceptos de justicia no pueden aislarse de la totalidad completa de una eticidad concreta y de una *determinada* idea de la vida buena. Por eso, como cree MacIntyre, “el proyecto ilustrado de justificación de la moral” tenía que fracasar. Pues también las concepciones de una moral, que conforme a su propia pretensión es autónoma, que Rousseau y Kant desarrollaron en el siglo XVIII, parecen depender de, y estar ligadas a, sus propios contextos de nacimiento. En su contexto nuclear aún son perceptibles rastros de un individualismo posesivo, que sólo logró imponerse con el avance de la modernización capitalista.

III

Las objeciones contra las teorías morales de tipo kantiano pueden resumirse del modo siguiente: el *énfasis deontológico* que se pone en el deber como fenómeno moral básico hace inevitable una separación abstracta entre lo correcto y lo bueno, entre deber e inclinación. Esto conduce a hacer abstracción de los motivos que son menester en cada caso. Así, ya no puede encontrar respuesta plausible la cuestión de por qué debemos actuar moralmente. La *caracterización* del nivel

postraditional del juicio moral privilegia cuestiones relativas a fundamentación de las normas. Esto conduce a hacer abstracción de la situación y a pasar por alto las cuestiones de aplicación de normas. Por último, el *primado o prioridad formalistas* que se concede a lo universal sobre lo particular lleva aparejados un concepto atomista de persona y una concepción contractualista de la sociedad. Eso conduce a abstraer respecto de una eticidad que sólo puede cobrar forma y figura concretas en las formas de vida particulares. Este entrelazamiento permite dudar de la posibilidad de una separación estricta entre forma y contenido, y de la posibilidad de ofrecer una conceptualización de la justicia, que pueda ser independiente del contexto.

El resultado de nuestras consideraciones nos pone ante una alternativa: o bien retornamos a ese aristotelismo del que las objeciones que venimos considerando toman su punto de partida, o bien modificamos el planteamiento kantiano de suerte que pueda dar razón de esas objeciones que son legítimas. Por la primera alternativa sólo se decidirá sin más reservas quien esté dispuesto a restaurar un pensamiento de tipo metafísico. Los neoaristotélicos contemporáneos no están dispuestos a ello. Su tentativa de desarrollar una filosofía práctica desde el espíritu de Aristóteles, pero sin retornar a premisas metafísicas, choca, empero, con dificultades que no veo como podrían superarse.

(1). En las sociedades modernas nos topamos con un pluralismo, sea de proyectos de vida individual, sea de formas de vida colectivas, y con la correspondiente pluralidad de ideas acerca de la vida buena. De ahí que tengamos que abandonar una de estas dos opciones: o bien la pretensión de la filosofía clásica de que las formas de vida que compiten entre sí puedan ponerse en una jerarquía y de que en la cúspide de esa jerarquía quepa fundadamente poner a una determinada forma de vida privilegiándola sobre todas las demás; o bien el principio moderno de tolerancia, conforme al cual una perspectiva de vida es tan buena (o, por lo menos, tiene el mismo derecho a la existencia y a ser reconocida) como cualquier otra. MacIntyre, sin embargo, intenta comerse el pastel y a la vez guardarlo. Por un lado, el autor quisiera atenerse a las pretensiones clásicas de conocimiento: “Preguntar <¿qué es bueno para mí?> significa preguntar cuál sería la mejor forma de vivir y perfeccionar esa unidad (de una vida individual). Preguntar <¿qué es lo bueno para el hombre?> significa preguntar por lo que han de tener en común todas las respuestas a las cuestión anterior.” Por otro lado, MacIntyre, dado que nuestro

pensamiento no puede ser sino posmetafísico, no puede ya hoy recurrir sin más a lo que llama la “biología metafísica” de Aristóteles. Pues sobre esa base se apoyaba la tesis de que el “hombre” sólo puede desarrollarse conforme a su propia naturaleza y “realizar el bien” en el señalado contexto que representa una determinada forma de vida, justo en la polis. MacIntyre, en cambio, tiene que tratar de abrirse camino a través de una pululante y bullente diversidad de prácticas, tradiciones y patrones biográficos de vida, sin poder llegar nunca a un privilegiado conjunto de características de “la” vida buena. De ello toma ocasión Richard J. Bernstein para hacer la siguiente observación: “Aunque, por supuesto, quepa señalar ligaduras a la hora de responder a la pregunta <¿qué es bueno para mí?>, ello no impide una amplísima variedad de respuestas, cada una de las cuales puede chocar y ser incompatible con las otras, o puede exigir participación en prácticas incompatibles con otras, y puede incluso requerir virtudes incompatibles. Esta concepción (moderna) de *un* bien humano no limita <la arbitrariedad subversiva> que puede invadir a la <vida moral>.”

(2). Si tomamos en serio el pluralismo moderno, tenemos que renunciar a la pretensión de la filosofía clásica, de señalar como camino universal de salvación una determinada forma de vida, por ejemplo, la *vita* contemplativa frente a las distintas formas de *vita* activa. Bajo esta premisa, B. Williams quisiera, no obstante, asegurar a la conciencia moral un estatus cognitivo. Y en tal intento, la razón práctica viene a dar en esa penumbra que es la frónesis. Pero ésta última, una vez que se le arrebatara su base metafísica, o bien queda asimilada al saber cotidiano, o bien queda estilizada y convertida en saber de reflexión. De la conciencia moral, se promete B. Williams un saber ético, que sea todavía conocimiento y que, sin embargo, se mantenga por debajo del umbral de reflexión propio de las ciencias objetivantes y de la filosofía. Así, Williams hace hincapié, por un lado, en los límites de la filosofía: “Cómo combinar y compatibilizar la verdad o veracidad de un yo o sociedad existentes, con la reflexión, el autoentendimiento y la crítica, es una cuestión que la filosofía no puede responder ella misma. Es una de esas cuestiones que tiene que ser respondida mediante una *vida* reflexiva.” Pero entonces, por otro lado, tiene que haber criterios mediante los que quepa distinguir entre un modo de vida reflexivo y un modo de vida no ilustrado: “La reflexión ética se convierte en parte de la práctica sobre la que esa reflexión versa, y la modifica en su interior.” Pero con ello se plantea una tarea que resulta paradójica. Aun cuando la razón práctica escape, tanto a los criterios objetivantes de una investigación empírica del comportamiento moral, como al tipo de teoría

que es propio de la filosofía, ha de poder proporcionar, sin embargo, un saber práctico “que nos ayude a encontrar el camino hacia un mundo social . . . que fuese el mejor mundo social para los seres humanos.” Williams no tiene más remedio que atribuir a la razón práctica una racionalidad que va más allá del mero *common sense*, pero cuya diferencia respecto de la racionalidad científica hay que determinar.

En la medida en que la razón práctica puede ilustrar a los miembros de un “mundo social de la vida” acerca de qué es lo mejor para ellos y de cómo han de regular su convivencia, posibilita un saber práctico que, ciertamente, viene obtenido desde la perspectiva interna de nuestro mundo de la vida, pero que también apunta allende el horizonte de ese mundo de la vida. El horizonte de cada forma de vida es móvil; sus límites son porosos. Ninguna barrera absoluta se opone al “deseo de un acuerdo intersubjetivo lo más amplio posible”. El saber práctico podrá pretender racionalidad tanto más cuanto mayor sea la radicalidad con que nos abramos a los otros, con que deslitemos nuestro saber local y nuestros puntos de vista etnocéntricos, con que extendamos virtualmente nuestra comunidad hasta el punto de que finalmente nuestro discurso incluya a *todos* los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Mas de ello surgiría esa perspectiva que los kantianos llaman “punto de vista moral”. Ciertamente: “para que el acuerdo pueda ser no coercitivo habría de nacer del interior de la vida humana”. Mas esta cualificación vale, empero, también para una lectura intersubjetivista del concepto de razón práctica, que deje intacto su núcleo universalista: en lo que nos ponemos de acuerdo “nosotros”, coincide con el posible asentimiento de todos con tal de que se cumpla con radicalidad suficiente la exigencia pragmatista de Rorty de una ampliación lo más comprehensiva posible del ámbito de aplicación de la palabra “nosotros”. Si cada colectivo particular, en un sentido no solamente metafórico, ha de poder “saber” qué es bueno para él, no se ve por qué este saber práctico no habría de ampliarse interculturalmente y desprovincializarse de forma tan decidida que se orientase por aquello que es bueno *para todos por igual*. Al no contar con respaldo metafísico, o bien tenemos que disolver en un chato *common sense* lo que Aristóteles llamó *frónesis*, o bien desarrollar la *frónesis* hasta convertirla en un concepto de razón práctica que satisfaga criterios de racionalidad procedimental.

(c) En cambio, si se quiere permanecer fiel a la convicción aristotélica de que el juicio moral permanece ligado al *ethos* de un determinado lugar, hay que estar dispuesto a abandonar el contenido emancipatorio

del universalismo moral y a negar incluso la mera posibilidad de someter a una crítica moralmente inmisericorde ese poder estructural que se aloja en las relaciones de explotación y de represión latentes. Pues sólo el tránsito al nivel postradicional del juicio moral nos libera de las restricciones estructurales de los discursos con los que estamos familiarizados y de las prácticas a las que estamos habituados. Charles Taylor ha hecho frente a esta objeción con una ética universalista de los bienes, es decir, apelando a bienes supremos que trascenderían todas las formas de vida particulares. Los ejemplos que aduce, provienen de Platón, de la Stoa y del Cristianismo, es decir, de tradiciones, que respectivamente invocan la autoridad de la razón, la autoridad de un derecho natural universal, o la autoridad de un Dios trascendente. Estas concepciones fueron las pioneras del universalismo moral. Sin embargo, se apoyaban en imágenes del mundo de tipo cosmológico y religioso, que resultan aún más difíciles de compatibilizar con la forma de pensamiento posmetafísico, que la imagen teleológica del mundo de Aristóteles.

En Alemania y en América el aristotelismo contemporáneo ha desempeñado funciones políticas diversas. Líneas de argumentación similares cobran en las respectivas culturas políticas un significado distinto, un significado conservador aquí en Alemania, y un significado crítico allá en América. Pero como Herbert Schnädelbach muestra, esa cara conservadora del aristotelismo no es del todo casual: “Para el neoaristotelismo de corte conservador autonomía significa lo mismo que oposición radical . . . La ética neoaristotélica de la frónesis, con sus débiles ofertas de fundamentación y su culta y elegante relativización del principio de autonomía, es en sus resultados una ética eminentemente política. La ligazón de la ética al ethos no solamente genera como hábito un prejuicio en favor de lo existente; engendra también una desconfianza sistemática contra el individuo, el cual, ciertamente, lo más que puede hacer es ejemplificar un ethos, pero nunca puede ser portador de él . . . Como el ethos realizado en cada caso en lo político antecedería y precedería ya siempre al individuo moral, se explica la inclinación de los neoaristotélicos a reducir la diferencia entre la política y la moral, pero siempre desde el punto de vista de la política, y, por lo demás, a advertir de las perversas consecuencias de una moralización de la política.”

Todas las tentativas historicistas de rehabilitar la ética aristotélica sobre un fundamento posmetafísico, así cabe resumir la situación, se ven confrontadas con notables dificultades. Por eso pasaré a la segunda

alternativa que dejé abierta, y a considerar si no se puede dar razón de las objeciones que se hacen contra las abstracciones deontológicas, cognitivistas y formalistas, pero *manteniendo* el marco de una teoría moral de tipo kantiano, reinterpretada en términos intersubjetivistas.

IV

Retomaré las objeciones discutidas en la sección segunda, pero con la vista puesta en la teoría de Kohlberg.

(1). La abstracción respecto de la motivación necesaria.

Kohlberg distinguió siempre muy bien entre dilemas morales y cuestiones relativas a la vida buena. Lo que he llamado abstracción deontológica, lo ilustra Kohlberg recurriendo a las respuestas de una mujer joven, que informa sobre una decisión crítica para su vida: “Tuve que tomar una decisión personal, la decisión de divorciarme . . . pero yo no la vi como un problema moral. No lo era. En realidad, en la cuestión del divorcio no venía implicado ningún asunto propiamente moral. La única cuestión que implicaba era, ¿qué es mejor *para nosotros*? . . . Yo sabía que estaba tirando por la borda mi vida entera y que tenía que empezar de nuevo porque el divorcio suponía para mí un cambio geográfico y un cambio de trabajo.” Cuando se le preguntó qué es lo que constituiría un dilema moral, esa joven se imaginaba la siguiente situación: “Habitualmente, cuando dos principios que considero valiosos parecen chocar entre sí, es difícil y duro tomar una decisión en ciertas cosas. Cuando pienso en cosas como el mal trato a los niños, por ejemplo, tenemos el principio de la unidad de la familia y el principio del bienestar del niño . . . Aunque en este caso yo miraría siempre por el bienestar del niño.” Kohlberg comenta esto así: “Su resolución del dilema <mal trato al niño *versus* unidad de la familia> puede pretender ser universalizable, imparcial y algo en lo que podrían ponerse de acuerdo, por considerarlo correcto, todos los seres humanos. La decisión relativa a su divorcio . . . no puede ser resuelta desde el <punto de vista moral>, mientras que el dilema del mal trato a los niños sí que puede.”

Las cuestiones éticas acerca de la vida buena se distinguen de las cuestiones morales por una cierta autorreferencialidad. Se refieren a lo bueno para mí o para nosotros; en el caso a que se refiere Kohlberg: a aquello que era lo mejor para la mujer, para su marido y para otros directamente afectados por la separación. Esta referencia egocéntrica, o, etnocéntrica, -si se trata de una cuestión ético-política-, es una señal de la interna conexión que se da entre las cuestiones éticas y los problemas de autoentendimiento, es decir, las de cómo he de entenderme (o de cómo hemos de entendernos como miembros de una familia, de una comunidad, de una nación, etc). La pregunta “¿qué es lo mejor para mí (para nosotros) en esta situación?” exige una respuesta a la luz de la cuestión subyacente: “¿quién soy yo y quién quisiera ser?” (“¿Quiénes somos nosotros y quiénes queremos ser?”). Lo que está en discusión es la propia identidad. El hecho de que las cuestiones éticas vengan implícitamente cargadas con la cuestión de la propia identidad y autocomprensión, puede explicar por qué no pueden responderse de una forma vinculante para cualquiera. De la lógica de esas cuestiones no se sigue, ciertamente, que en esta dimensión las respuestas racionales sean imposibles. Los problemas éticos no necesitan en modo alguno quedar excluidos del ámbito de la argumentación y dejarse a decisiones o preferencias subjetivas. En contra de lo que a menudo se afirma, esa no es una consecuencia que se siga del planteamiento deontológico: “Las decisiones personales se entienden que son relativas a una cultura, a una historia, a un individuo, aun cuando para resolver tales problemas se requiere ciertamente algún grado de empatía, sensibilidad y comunicación.”

Pues también la ilustración hermenéutica acerca de la propia identidad se apoya en razones; una interpretación autorreferencial tiene que cumplir la condición de poder ser auténtica o no auténtica. Las interpretaciones de este tipo dependen de una aprehensión descriptiva del propio proceso de formación -“¿Quién soy yo?”- no menos que de los planes de vida y de los ideales del yo -“¿Quién quiero yo ser?”-. Una autocomprensión interpretada de esta forma sólo puede pretender, por tanto, validez para personas de un determinado origen con proyectos de vida específicos. Mas esta relativización de la validez de los enunciados éticos no significa *déficit* alguno; se sigue de la lógica de una pregunta que sólo puede estar dirigida a mí (o a nosotros) y que, *en última instancia*, no puede ser respondida sino por mí (o por nosotros). Las interpretaciones caracterizadas por su autenticidad tienen, sin embargo, que ser compatibles con las normas morales válidas.

Pero estas precisiones y diferenciaciones no resuelven todavía el problema de cómo salvar la sima deontológica entre el juicio moral y el comportamiento fáctico. Pues bien, este problema de motivación sólo puede plantearse en el marco de una filosofía que todavía pretenda poder dar respuesta generales a cuestiones relativas a la vida buena. Una teoría moral que ya no pretende conocer el telos de la vida buena, tiene que dejar estar la cuestión de “¿por qué ser moral?”. Bajo las premisas del pensamiento posmetafísico no se ve ni por qué ni cómo las teorías habrían de tener la fuerza de tracción suficiente como para motivar a los hombres a atenerse a sus convicciones morales aun en los casos en los que entienden que lo que es moralmente debido contraviene a sus intereses. Las disposiciones para la acción responsable dependen de procesos de socialización y de formaciones más o menos logradas de la propia identidad. Pero una identidad no se forma mediante argumentos. Así pues, no constituye déficit alguno el que la teoría moral se conforme con la tarea de reconstruir el punto de vista moral y de fundamentar la validez universal de éste. Todas las decisiones *concretas* ha de dejárselas a los implicados mismos; sólo puede ponerles delante de los ojos la manera de proceder a la que han de atenerse si quieren resolver sus problemas morales. En asuntos de moral, quien cree tener la solución correcta, lo que sabe es precisamente que no tiene buenas razones para actuar *de otra manera*. Los juicios morales motivan o conducen a la acción exactamente en el mismo grado en que las razones en que esos juicios se apoyan tienen una fuerza racionalmente motivadora. Pero el grado en que esos motivos racionales se imponen de hecho, depende de las personas, de las circunstancias, de las constelaciones de intereses y de las instituciones.

(2). La abstracción respecto de la situación dada.

El paso a la moral autónoma, Kant no lo efectúa todavía de forma suficientemente consecuente. Kant presentó el imperativo categórico como respuesta a la pregunta concreta “¿Qué debo yo hacer?”, sin percatarse suficientemente de que el centrarse en problemas de fundamentación significa simultáneamente establecer una estricta separación entre las cuestiones de fundamentación de normas y las cuestiones de aplicación de esas normas. El imperativo categórico no puede entenderse como una ley moral que, *sin más mediaciones*, pueda aplicarse a máximas y a acciones. Antes bien, el imperativo categórico es una propuesta acerca de cómo entender ese punto de vista de la imparcialidad, desde el que puede enjuiciarse la validez de

las normas. Se pueden fundamentar normas y se pueden justificar acciones concretas, pero no podemos pretender hacer ambas cosas a la vez. En los discursos de fundamentación sólo nos referimos a la constelación de una situación particular a título de caso ejemplar, con el fin de ilustrar las condiciones generales de aplicación de una norma valiéndonos de esos casos que tomamos como ejemplos. Y en tal negocio, no se trata de la decisión correcta en un caso concreto que en una situación dada puede permitir distintas alternativas de acción, sino de la validez de las normas que habrían de poder ponerse a la base de tal decisión. El conocimiento de las normas válidas no basta, por otro lado, para saber qué decisión debe tomarse en una *determinada* situación. Los discursos de aplicación exigen otras informaciones y otros principios que los exigidos por los discursos de fundamentación. Las subetapas A y B de Kohlberg podrían tener que ver con tal distinción, aunque en todo caso en el nivel posconvencional.

Pues bien, si el uso de la razón práctica ya no nos lo representamos como una operación que el individuo solitario efectúe en su foro interno, sino que se lo transfiere a argumentaciones públicas, también las consecuencias empíricas de la acción regulada por normas tienen entrada ante el tribunal de la razón examinadora de normas. De ahí que la ética de la intención haya de ceder su puesto a una ética de la responsabilidad. La idea de asunción ideal de rol, que Kohlberg tomó de G. H. Mead, queda implementada en forma de una práctica de argumentación o deliberación, ejercitada en común, que obliga a cada uno a adoptar a la vez la perspectiva de todos los demás. En la filosofía analítica esta idea ha atraído recientemente la atención sobre sí. David Wiggins, por ejemplo, interpreta el procedimiento de la universalización de una forma bien curiosa, a saber, viendo reunidas en una determinada forma de comunicación la perspectiva de los agentes, de los afectados y de los observadores: “Lo que se tiene aquí a la vista es una escena pública . . . en la que los agentes morales son a la vez actores y espectadores . . . los actores son aquí personas que hacen cosas y personas a quienes se les hacen cosas. Los espectadores no son extraños a estos papeles. Ni tampoco los actores son extraños a los papeles de los espectadores. Pues cada cual desempeña cada uno de los papeles en algún punto, y su conocimiento directo e indirecto de los papeles de otros constantemente informa su propio desempeño de cada uno de esos papeles.” Esta descripción queda bien cerca (es lo menos que cabe decir) de ese entrelazamiento de perspectivas que se produce bajo los presupuestos que, en lo concerniente a comunicación, caracteriza a los argumentos morales. Lo que aquí me importa es que

una interpretación del punto de vista moral, articulada en términos de teoría de la comunicación, libera a la intuición expresada en el imperativo categórico de la carga de un rigorismo moral que nada sabe decir, y que nada tiene que decir, de las consecuencias de la acción. Una norma sólo puede encontrar el asentimiento racionalmente motivado de todos si cada implicado o afectado potencial ha tomado en consideración las consecuencias y las consecuencias laterales que una práctica en la que todos se atengan a esa norma va a tener para él y para los demás.

La misma consecuencia liberadora se sigue también de la lógica de los discursos de aplicación. El principio de universalización, que regula los discursos de fundamentación, no agota el sentido normativo de la imparcialidad de un juicio justo. Para garantizar la rectitud de los juicios singulares, hay que añadir un principio ulterior. Un juez imparcial tiene que ponderar cuál de las normas de acción que compiten entre sí -cuya validez se da por establecida de antemano- resulta lo más adecuada para el caso concreto, una vez que en la descripción de la situación se han recogido todos los rasgos relevantes de la constelación de elementos dados, atendiendo al peso de cada uno de esos rasgos y elementos. Lo que entra aquí en juego es el principio de adecuación y de descripción más completa posible de todos los rasgos relevantes. Y es así como la razón práctica se hace valer también en los discursos de aplicación.

(3). La abstracción respecto de la eticidad concreta.

Los neoaristotélicos tienen razón en lo que dicen cuando critican el concepto atomista de persona y el concepto contractualista de sociedad que han moldeado a casi todos los planteamientos modernos en teoría moral y en teoría del derecho. Pero Hegel, que fue uno de los primeros en hacer ese tipo de crítica, fue también consciente del hecho de que precisamente en esas abstracciones modernas se encierra también un momento de verdad. Los planteamientos individualistas hacen valer ese tipo de autonomía y libertad de conciencia que es momento irrenunciable de la autocomprensión moderna. También Kant ancló la conciencia moral en el yo inteligible del sujeto individual. Tenía a la vista aquellas situaciones límite en las que hay que defender la propia convicción moral contra los prejuicios de una mayoría, e incluso contra toda una sociedad sujeta a esos prejuicios. El pensamiento idealista se había dejado determinar por el ejemplo protestante de Lutero: “Heme aquí, no

puedo pensar ni actuar de otra manera”. Pues bien, el pragmatismo americano, surgido asimismo del espíritu del protestantismo, tiene el mérito de superar el individualismo de las teorías del contrato, sin abandonar la sustancia moral que hasta ese momento quedaba salvaguardada en la conciencia individual del sujeto particular. Peirce, Royce y Mead desarrollaron la idea de una comunidad ilimitada de comunicación o de un discurso universal, que ofrece una alternativa a la interioridad abstracta porque trasciende todo lo existente y, sin embargo, mantiene el carácter de una instancia *pública* de apelación. (En cambio) la “asunción ideal de rol” mantiene aún los rasgos de una socialización o sociación transcendental y recuerda el lazo o vínculo social que abraza a la humanidad en conjunto.

Con ese punto de referencia de una comunidad de comunicación ampliada en términos ideales, la teoría moral se despidе también del concepto presocial de persona. La individuación sólo es el reverso de la socialización. Sólo en una red de relaciones de reconocimiento recíproco puede una persona desarrollar y reproducir en cada caso su propia identidad. Incluso el núcleo más íntimo de la persona está internamente vinculado y enlazado con la espaciosa periferia de una densa y ramificada red de relaciones comunicativas. Sólo en la medida en que la persona se extraña (o aliena) en esa red de relaciones comunicativas, puede volverse idéntica a sí misma. Las interacciones sociales de las que el yo se forma, también constituyen una amenaza para ese yo, a causa de las dependencias a las que queda sometido, de las contingencias a las que queda expuesto. Como contrapeso de esa vulnerabilidad y fragilidad inscrita en el propio modo de la socialización actúa la moral.

Pero entonces no es posible desarrollar un concepto de autonomía, dotado de contenido normativo, a partir de los presupuestos necesarios de la acción teleológica de sujetos solitarios. Para desarrollar ese concepto hemos de partir del modelo de la acción orientada al entendimiento. En la acción comunicativa hablantes y oyentes cuentan con la intercambiabilidad de sus perspectivas. Al entablar en actitud realizativa una relación interpersonal, tienen que reconocerse unos a otros y de forma simétrica como sujetos capaces de responder de sus actos, que pueden orientar su acción por pretensiones de validez. Y en el contexto normativo del mundo de la vida sus expectativas de comportamiento permanecen recíprocamente entrelazadas entre sí. Los presupuestos necesarios de la acción comunicativa constituyen de este modo una infraestructura de entendimiento posible, que contiene un

núcleo moral, la idea de una intersubjetividad no coercitiva. Pero como la práctica argumentativa no representa sino una forma de reflexión de la acción comunicativa, ésta última transmite, por así decir, el contenido normativo de sus propios presupuestos a las presuposiciones de la argumentación en tanto que forma de comunicación. Es en este nivel donde las perspectivas, relaciones de reconocimiento, y expectativas normativas, inscritas en la acción comunicativa se tornan *completamente reversibles* en todas las dimensiones pertinentes. Pues a los participantes en la argumentación se les exige interinamente, por así decir, que se distancien del espectro de validez de todas las formas de vida en que, y con que, se encuentran.

Con ello quedan señaladas las líneas básicas de una ética discursiva que puede explicar por qué Kohlberg puede postular una interna conexión entre capacidades socio-cognitivas (es decir, capacidades relativas a lo que viene llamándose cognición social) y conciencia moral. R. Selman hizo extensivas las investigaciones sobre la asunción de perspectivas al ámbito de las estrategias interpersonales de negociación. Estas investigaciones y otras similares ofrecen evidencias empíricas en favor de la intuición básica de que una interpretación intersubjetiva del punto de vista moral puede perseguirse hasta en el interior mismo del análisis de las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento. Esto a su vez coincide con la idea de Aristóteles de que no adquirimos nuestras intuiciones morales por medio de doctrinas filosóficas o de otros mensajes explícitos, sino de forma implícita mediante socialización. Todos los procesos de socialización, al tener que producirse a través de este medio que es la acción orientada al entendimiento, vienen marcados por la estructura de ese tipo de acción: pero los presupuestos de la acción comunicativa llevan ya dentro un núcleo moral.

V

Desde su tesis doctoral Kohlberg se atuvo perseverantemente a su planteamiento teórico. Analizó una y otra vez los mismos datos, elaboró cada vez con más exactitud y precisión las mismas ideas fascinantes. Su actitud ofrece un impresionante contraste con ese oportunismo que suele caracterizar a la investigación institucionalizada. Su posición convirtió a Kohlberg en un filósofo entre los científicos, pero en un filósofo que nunca abandonó los estándares de un verdadero investigador empírico. Por otra parte, era hasta tal punto filósofo que en

lo tocante a la traducción pedagógica de su teoría, se había convertido ya casi en un platónico. Un trecho del camino por el que el Piaget, desengañado, retrayéndose de la filosofía, se redujo a la Psicología, fue el que Kohlberg recorrió en dirección inversa. Como psicólogo, Kohlberg conservó mucho más de la autocomprensión clásica de la filosofía que muchos de esos sus colegas filósofos, amedrentados por la autoridad de las ciencias.

(Traducción: Manuel Jiménez Redondo)

[J Habermas/Erläuterungen 1991/art.5/trad. M. Jiménez Redondo]

5.- DEL USO PRAGMÁTICO, ÉTICO Y MORAL DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Para Judith

En la filosofía práctica la discusión se sigue nutriendo de tres fuentes: la ética aristotélica, el utilitarismo y la teoría moral kantiana. En este tenso campo de tensiones dos de los partidos conectan también con Hegel, el cual con su teoría del espíritu objetivo y su “supresión” y superación de la moralidad en la eticidad había querido hacer una síntesis entre el planteamiento clásico, centrado en la comunidad, y los planteamientos modernos, centrados en una libertad entendida en términos individualistas. Mientras que los comunitaristas hacen suya la herencia hegeliana desde la perspectiva de la ética aristotélica de los bienes y dejan de lado el universalismo del derecho natural racional, la ética del discurso recurre a la teoría hegeliana del reconocimiento para hacer una lectura intersubjetivista del imperativo categórico, sin tener que pagar por ello el precio de una disolución historicista de la moralidad en la eticidad. Insiste, al igual que Hegel, en la interna conexión entre justicia y solidaridad, pero lo hace con espíritu kantiano. Trata de mostrar que el sentido del principio moral sólo es aclarable partiendo del contenido de las presuposiciones inevitables de una práctica argumentativa que ha que ejercitarse en comunidad con los otros. El punto de vista moral, desde el que podemos enjuiciar imparcialmente las cuestiones prácticas, la ética del discurso lo interpreta de forma distinta a Kant. Pero en todo caso se trata de un principio del que no podemos disponer a voluntad porque nace de la forma de comunicación

que representa el discurso racional mismo. Intuitivamente, ese principio se impone a todo el que entre en esa forma de reflexión de la acción orientada al entendimiento, es decir, en lo que llamamos “discurso”. Con este supuesto básico la ética del discurso se sitúa en la tradición kantiana, pero sin exponerse a las objeciones, que desde el principio han venido haciéndose contra la ética abstracta de la intención. Ciertamente, la ética del discurso, dado el estrecho concepto de moral con que opera, se concentra en las cuestiones de justicia. Pero ni tiene que descuidar la ponderación de las consecuencias de la acción, como el utilitarismo con toda razón exige; ni tampoco tiene que excluir del ámbito de la discusión racional las cuestiones de la vida buena, por las que se interesó muy especialmente la ética clásica, y abandonarlas a sentimientos o a decisiones irracionales. En este aspecto la expresión “ética del discurso” ha podido provocar un malentendido. Pues la teoría del discurso se refiere de modos distintos a las cuestiones morales, éticas y pragmáticas. Son estas diferencias las que quiero aclarar en lo que sigue.

La ética clásica, al igual que las teorías modernas, parten de la cuestión que se impone al individuo necesitado de orientación cuando en una determinada situación no sabe qué hacer ante una tarea a la que ha de enfrentarse en términos práctico-morales: “¿cómo debo comportarme, qué debo hacer?”. Este “deber” mantiene un sentido inespecífico mientras no se determine con más detalle el problema de que se trata y el aspecto desde el que ese problema ha de solucionarse. Primero, utilizando como hilo conductor la distinción entre cuestiones pragmáticas, éticas y morales, voy distinguiré entre los correspondientes usos de la razón práctica. Bajo los aspectos que son lo útil, lo bueno y lo justo, se esperan en cada caso de la razón práctica operaciones y resultados distintos. Correspondientemente cambia también la relación entre razón y voluntad según se trate de discursos pragmáticos, éticos o morales. Finalmente, la teoría moral, en cuanto se desliga de un planteamiento atendido exclusivamente a la perspectiva de la primera persona del singular, choca con la realidad de la voluntad del prójimo, que arroja otra clase de problemas.

I

Los problemas prácticos se nos plantean en situaciones diversas. Y “tenemos que” hacerles frente, pues de otro modo, en el caso más simple, se vuelven un elemento incómodo y fastidioso. Así, por ejemplo,

tenemos que decidir qué hacer cuando se nos ha roto la bicicleta que utilizamos todos los días, cuando se producen trastornos en nuestra salud, o cuando no tenemos dinero para satisfacer determinados deseos. Buscamos entonces razones para tomar una decisión racional entre diversas posibilidades de acción en vistas de una tarea a la que hemos de hacer frente si queremos conseguir un determinado fin. También los fines mismos pueden tornarse problemáticos, por ejemplo, cuando de pronto me fracasa el plan que tenía para las próximas vacaciones o ha de tomarse una decisión acerca de la profesión que uno quiere elegir. Viajar a Escandinavia, o al Elba, o quedarse en casa, empezar enseguida la carrera o hacer antes una formación profesional, hacerse uno médico o prepararse para directivo de una editorial, todo ello depende ante todo de nuestras preferencias y de las opciones que nos están abiertas en cada situación. Y a su vez buscamos razones para tomar una decisión racional, que esta vez es una decisión sobre los fines mismos.

En ambos casos lo que racionalmente debe hacerse viene determinado en parte por lo que se quiere: se trata de una elección racional de los medios para fines dados o de una ponderación racional de los fines dadas nuestras preferencias. Nuestra voluntad viene ya fácticamente establecida en lo tocante a deseos y valores; sólo queda abierta a ulteriores determinaciones en lo tocante a las alternativas en la elección de los medios o a las posibles alternativas en los objetivos concretos que nos proponemos. Se trata sólo de técnicas adecuadas, ya sea para la reparación de bicicletas o para el tratamiento de enfermedades, de estrategias de obtención de dinero, de programas para planificar las vacaciones o para elegir profesión. En los casos complejos han de desarrollarse incluso estrategias de toma de decisiones: en tal caso la razón se cerciora de su propio procedimiento y se torna reflexiva, como ocurre, por ejemplo, en forma de una teoría de la elección racional. Mientras la pregunta: ¿qué debo hacer? se refiere a tales tareas pragmáticas, vendrán a cuento observaciones e investigaciones, comparaciones y ponderaciones, que, apoyados en investigaciones empíricas, efectuamos desde el punto de vista de la eficacia, o con ayuda de otras reglas de decisión. La deliberación práctica se mueve aquí en el horizonte de la racionalidad con arreglo a fines, con el propósito de encontrar técnicas, estrategias o programas adecuados. Conduce a recomendaciones que en los casos simples tienen la forma semántica de imperativos condicionados. Kant habla de reglas de la habilidad y de consejos de la prudencia, de imperativos técnicos e imperativos pragmáticos. Éstos ponen en relación causas y

efectos (“si A, entonces B”), pero siempre en la perspectiva de preferencias valorativas y de fines apetecidos. El sentido imperativista que expresan, puede entenderse como un deber-ser relativo. Las recomendaciones, instrucciones o mandatos de acción dicen qué “debe” (o “ha de”) hacerse en lo tocante a un determinado problema, si se quieren realizar determinados valores u objetivos. Pero en cuanto los valores mismos se tornan problemáticos, la pregunta: “¿qué debo hacer?” apunta más allá del horizonte de la racionalidad con arreglo a fines.

En las decisiones complejas, como, por ejemplo, la elección de profesión, puede muy bien ser que no se trate de una cuestión pragmática en absoluto. Quién quiere prepararse para un cargo directivo en la industria editorial, puede preguntarse si es más conveniente hacer antes una formación profesional o empezar enseguida una carrera; pero quién no sabe qué es lo que quiere en realidad, se encuentra en una situación completamente distinta. Pues entonces la elección de profesión o el tipo de carrera que uno quiera hacer va ligado a la cuestión de las propias “inclinaciones”, “disposiciones” o “propensiones” y a la cuestión de qué es lo que a uno le interesa, de qué tipo de actividad satisfaría a uno, etc ... Cuánto mayor sea la radicalidad con que se plantea esta cuestión, tanto más tenderá a convertirse en el problema de cuál es la vida que uno quiere llevar, y esto significa: qué clase de persona es uno y a la vez qué clase de persona quisiera uno ser. Quién en decisiones importantes para su vida no sabe lo que quiere, tendrá al cabo que preguntarse *quién es él y quién quisiera ser*. Decisiones de tipo trivial o débil, basadas en determinadas preferencias, no exigen justificación alguna; nadie se siente en la necesidad de tomarse demasiado esfuerzo para justificarse a sí mismo o justificar a los demás la marca de coche que prefiere o la clase de jerseys que le gusta llevar. En cambio, con Charles Taylor llamamos preferencias fuertes a las valoraciones que no sólo afectan a disposiciones e inclinaciones contingentes, sino a la autocomprensión de una persona, a su modo global de vida, a su carácter; tales preferencias están entrelazadas con la propia identidad. Esta circunstancia es la que da a las decisiones existenciales no sólo ese su peso, sino también un contexto en el que, a la vez que necesitan de justificación, son también susceptibles de ella. *Las decisiones valorativas fuertes, importantes, graves*, son tratadas desde Aristóteles como cuestiones clínicas de la “vida buena”. Una decisión basada en elementos ilusivos -la falsa elección de pareja, la falsa elección de alternativa profesional- pueden tener por consecuencia una vida fallida.

La razón práctica que en este sentido no solamente tiene por meta lo posible y lo conducente a un fin, sino lo bueno o el bien, se mueve (si nos atenemos a la terminología clásica) en el ámbito de la ética.

Las valoraciones fuertes están insertas en el contexto de una autocomprensión. Cómo se entiende uno a sí mismo no sólo depende de cómo se describe uno a sí mismo, sino también de los modelos e ideales a que se aspira. La propia identidad se determina por cómo se ve uno y cómo quisiera verse, es decir, por como quién se encuentra uno y por los ideales respecto de los que, partiendo de ese encontrarse uno, se proyecta a sí mismo basando en ellos su vida. Esta autocomprensión existencial es evaluativa en su esencia y, como todas las valoraciones, tiene una doble cara. En ella se entretajan dos componentes, a saber, el componente descriptivo que representa la génesis biográfica del yo y el componente normativo que representa el ideal del yo. De ahí que la clarificación de la autocomprensión o el cercioramiento clínico de la propia identidad exija una comprensión apropiadora: la apropiación tanto de la propia biografía como también de las tradiciones y contextos de vida que han determinado el propio proceso de formación. Cuando están en juego ilusiones tenaces acerca de uno mismo, ese autoentendimiento hermenéutico cabe radicalizarlo y convertirlo en una forma de reflexión que disuelva autoengaños. El tornarse críticamente consciente de la propia biografía y de su trama o contexto normativos no conduce a una autocomprensión valorativamente neutral; antes la autodescripción obtenida en términos hermenéuticos queda internamente ligada a un haberse (o comportarse) crítico acerca de sí mismo. Una autocomprensión profundizada cambia las actitudes que sostienen la proyección de la propia vida, que, como tal proyección está llena siempre de contenido normativo, o las actitudes que, al menos, vienen implícitas en tal proyección. Así pues, las valoraciones fuertes pueden quedar fundadas por vía de autoentendimiento hermenéutico.

Entre una carrera de ciencias empresariales o una carrera de teología, podrá uno decidir con mejores razones tras haber cobrado claridad acerca de quién es uno y quién quisiera ser. Las cuestiones éticas quedan respondidas por lo general con imperativos incondicionados del tipo siguiente: “Has de elegir una profesión que te dé el sentimiento de ayudar a los demás hombres”. El sentido imperativista de estos enunciados puede entenderse como un deber-ser, que no depende de preferencias y fines subjetivos y que, sin embargo, no es absoluto. Lo que “debes” o “tienes que” hacer tiene aquí el sentido de que, a largo

plazo y en conjunto, “es bueno” para tí actuar así. Aristóteles habla en este contexto de caminos o vías para la vida buena y feliz. Las valoraciones fuertes se orientan por lo que para mí es un fin último y por tanto absoluto, a saber, por el bien supremo que representa un modo de vida autárquico, que tenga su valor en sí mismo.

La pregunta: ¿qué debo hacer? cambia una vez más de sentido en cuanto mis acciones tocan los intereses de otros y conducen a conflictos que han de ser regulados imparcialmente, es decir, desde puntos de vista morales. Sobre la nueva cualidad que con ello entra en juego nos puede ilustrar una comparación que subraye los contrastes.

Las tareas pragmáticas se plantean desde la perspectiva de un agente que toma por punto de partida sus fines y preferencias. Desde esta perspectiva no pueden plantearse en absoluto problemas morales porque las demás personas sólo desempeñan el papel de medios o de condiciones restrictivas para la realización del propio plan de acción. En la acción estratégica los implicados suponen que cada uno decide egocéntricamente en función de sus propios intereses. Bajo esta premisa, queda planteado de antemano un conflicto, por lo menos latente, entre los participantes. Este conflicto, o puede estallar abiertamente, o se le puede poner coto y tenerlo bajo control, o también puede solventarse en interés mutuo. Pero sin un cambio radical de perspectiva y de actitud, un conflicto interpersonal no puede ser percibido por los participantes como un problema moral. Si yo, el dinero que me falta, sólo puedo procurármelo por vía de ocultar hechos relevantes, lo que desde un punto de vista pragmático cuenta es solamente el posible éxito de la maniobra de engaño. Pero quién pone en cuestión la admisibilidad de tal maniobra está planteando una cuestión *de otro tipo*, a saber, la cuestión moral de si todos podrían querer que en mi situación cualquiera procediese conforme a esa máxima.

Tampoco las cuestiones éticas exigen todavía en modo alguno una completa ruptura con la perspectiva egocéntrica; pues, en definitiva, están referidas al telos, al sentido, al fin supremo, de una vida que es la mía. Y desde tal perspectiva, las demás personas, las demás biografías y las demás constelaciones de intereses sólo cobran significado en la medida en que en el marco de nuestra forma de vida intersubjetivamente compartida quedan hermanados o entrelazados con mi identidad, con mi biografía y con mi particular constelación de

intereses. Mi proceso de formación se produce en un contexto de tradiciones que yo comparto con otras personas; mi identidad viene también marcada y determinada por identidades colectivas y mi biografía se halla inserta en contextos de vida histórica que la envuelven. Por este lado, la vida que es buena para mí afecta también a las formas de vida que nos son comunes. Así, para Aristóteles el *ethos* del individuo queda referido a, e inserto en, la polis de los ciudadanos. Pero las cuestiones éticas apuntan en dirección distinta que las morales: en las cuestiones éticas no es todavía el tema la regulación de conflictos interpersonales de acción que resultan de intereses opuestos. El que yo quiera ser alguien que en una situación de verdadera necesidad se permite un pequeño embuste frente a una sociedad anónima de seguros, esto no es todavía una cuestión moral, pues de lo que en ella se trata es de mi autorrespeto y, eventualmente, del respeto y consideración que los demás me tienen, pero no del igual respeto por cada uno, es decir, del respeto simétrico que cada uno profesa a la integridad de todas las demás personas.

Pero nos acercamos al modo de consideración moral en cuanto examinamos nuestras máximas atendiendo a su compatibilidad con las máximas de otros. Kant llama máximas a esas reglas de acción, próximas a la situación, y más o menos triviales, conforme a las que la conducta de un individuo suele habitualmente orientarse. Descargan al agente de la necesidad de decidir todos los días y se articulan en un modo global de comportarse, más o menos consistente, en el que se reflejan carácter y modo de vida. Kant tenía sobre todo a la vista las máximas de la primera sociedad burguesa, diferenciada conforme a estamentos profesionales. En general, las máximas constituyen las unidades más pequeñas de una red de usos, hábitos y costumbres en los que se concretiza la identidad y proyecto de vida de una persona (o de un grupo); regulan el curso del día, el estilo de la conversación y del trato, el modo y manera de abordar los problemas, de solucionar los conflictos, etc. Las máximas constituyen las superficies de intersección entre ética y moral porque simultáneamente pueden enjuiciarse desde un punto de vista ético y desde un punto de vista moral. La máxima de permitirme una pequeña maniobra de engaño puede que *no* sea buena para mí, a saber, no lo es si no se acomoda a la imagen de la persona que yo quisiera ser y como la que yo quisiera ser reconocida. La misma máxima puede a la vez ser *injusta*, a saber, cuando su seguimiento general no resultase bueno para todos por igual. Un examen de máximas o una heurística formadora de máximas, que se dejen guiar por la cuestión de cómo quiero vivir, hace uso de la razón práctica de

modo distinto del que lo hace la consideración de si desde mi punto de vista una determinada máxima que fuese seguida por todos sería idónea para regular nuestra convivencia. En el primer caso se trata de comprobar de si una máxima es buena para mí y resulta adecuada a la situación; en el segundo de si puedo querer que una máxima pueda ser seguida por cualquiera como ley general.

En el primer caso se trata de una consideración ética, en el segundo de una consideración de naturaleza moral, aunque todavía en un sentido restringido. Pues el resultado de esa consideración sigue estando ligado todavía a la perspectiva personal de un determinado individuo. Mi perspectiva viene determinada por mi autocomprensión; y con el modo como quiero vivir puede ser compatible una actitud permisiva para con las maniobras de engaño, incluso en caso de que los demás se comporten del mismo modo en situaciones comparables y en ocasiones me conviertan en víctima de sus manipulaciones. Incluso Hobbes conoce la regla de oro, conforme a la que tal máxima podría justificarse llegado el caso. Para Hobbes es una “ley natural” que cada cual admita y conceda a cualquiera los derechos que reclama para sí. De un test de universalización practicado desde una perspectiva egocéntrica no se sigue todavía que una máxima pudiera ser aceptada *por todos* como pauta moral de *su* acción. Pues tal conclusión sólo sería correcta si mi perspectiva coincidiera a fortiori con la de todos los demás. Sólo si mi identidad y mi proyecto de vida reflejaran una forma de vida universalmente válida, aquello que desde mi perspectiva es bueno para todos por igual, redundaría en efecto en interés de todos por igual.

Con el egocentrismo de la regla de oro (“No hagas al otro lo que no quieras que el otro te haga a ti”) rompe el imperativo categórico, conforme al cual una máxima sólo es justa si *todos* pueden querer que en situaciones comparables sea seguida por todo el mundo. *Cada uno* ha de poder querer que la máxima de nuestra acción se convierta en ley general. Sólo una máxima susceptible de universalización desde la perspectiva de todos los afectados puede ser considerada una norma que puede encontrar un asentimiento general y que, por tanto, merece reconocimiento, es decir, que es moralmente debida u obligatoria. La cuestión: ¿qué debo hacer? se responde moralmente considerando lo que se debe hacer. Los preceptos morales son imperativos categóricos o incondicionados, que expresan normas válidas o hacen implícitamente referencia a ellas. Y sólo el sentido imperativista de estos preceptos o mandatos puede entenderse como un deber-ser, que

no depende ni de los fines y preferencias subjetivos, ni tampoco del objetivo absoluto para mí, de una vida buena, de una vida lograda o de una vida no fallida. Lo que “debe” hacerse o lo que “hay que” hacer, tiene más bien el sentido de que actuar así es justo y, por tanto, un deber.

II

Según sea el problema de que se trate, la pregunta “¿qué debo hacer?” cobra, pues, un significado pragmático, ético o moral. En todos los casos se trata de la justificación de decisiones entre posibilidades alternativas de acción; pero las tareas pragmáticas exigen un *tipo de acciones* distinto, y las correspondientes preguntas un *tipo de respuestas* distinto que las preguntas éticas y morales. La ponderación de fines, orientada por valores, y la ponderación “racional con arreglo a fines” de los medios disponibles sirven a una decisión racional acerca de cómo hemos de intervenir en el mundo objetivo para producir un estado de cosas apetecido. En este caso se trata en lo esencial de clarificar cuestiones empíricas y de cuestiones relativas a elección racional. El término *ad quem* del correspondiente discurso pragmático es la recomendación de una tecnología adecuada o de un programa practicable. Cosa distinta es la preparación de una decisión valorativa importante que afecta al camino que vaya a tomarse en la vida. En este caso se trata de la clarificación de la autocomprensión de un individuo, y de la cuestión clínica de cómo conseguir que mi vida se logre o no resulte fallida. Términos *ad quem* del correspondiente discurso ético-existencial es un consejo acerca de cómo orientarme correctamente en la vida, acerca de cómo encauzar mi modo de vida personal. Y otra cosa distinta es, a su vez, el enjuiciamiento moral de acciones y máximas. Tal enjuiciamiento sirve a la clarificación de expectativas legítimas de comportamiento en vista de conflictos interpersonales que perturban la convivencia regulada, a causa de intereses en pugna. En este caso se trata de la justificación y aplicación de normas que establezcan derechos mutuos. Términos *ad quem* del correspondiente discurso práctico-moral es un entendimiento acerca de la solución correcta de un conflicto en el ámbito de la acción regulada por normas.

Los usos pragmático, ético y moral de la razón práctica se enderezan, pues, respectivamente a la obtención de instrucciones de tipo técnico o estratégico, de consejos clínicos, y de juicios morales. Llamamos razón práctica a la capacidad de justificar los correspondientes imperativos;

según sea la referencia a la acción y el tipo de decisión que haya de tomarse, no sólo cambia el sentido ilocucionario de “tener que” o de “deber”, sino también el *concepto de la voluntad* que en cada caso ha de dejarse determinar por imperativos racionalmente fundados. El “deber ser” de las recomendaciones pragmáticas, relativizado en función de fines y valores subjetivos, está enderezado a la *libertad de arbitrio* de un sujeto, que toma decisiones inteligentes sobre la base de actitudes y preferencias de las que ese sujeto parte contingentemente: la facultad de elección racional no se extiende a los intereses y orientaciones valorativas mismas, sino que los presupone como dados. El “deber ser” de los consejos clínicos, sometido y enderezado al telos que representa la vida buena, tiene como destinatario la aspiración del individuo a su propia autorrealización, es decir, está dirigido a la capacidad de decisión de un individuo que se resuelve a una vida auténtica: la capacidad de decisión existencial o de autoelección radical opera siempre dentro del horizonte de la biografía, de cuyas huellas el individuo puede aprender quién es él y quién quisiera ser. El “deber ser” categórico de los mandatos morales está dirigido, finalmente, a la voluntad libre (libre en sentido enfático) de una persona que actúa conforme a leyes que ella misma se ha impuesto: únicamente esta voluntad es autónoma en el sentido de que se deja determinar por entero por razones morales. En el ámbito de validez de la ley moral, a la determinación de la voluntad por la razón práctica no le vienen trazados límites ni por disposiciones contingentes, ni tampoco por la biografía e identidad personales. Autónoma sólo puede llamarse a la voluntad dirigida por razones morales y, por tanto, enteramente racional. De ella han sido eliminados todos los rasgos heterónomos de la voluntad de arbitrio o de la opción por una vida singular, mía, auténtica en definitiva. Pero Kant confunde la voluntad autónoma con la omnipotente; para poder pensarla como la dominante en absoluto tuvo que situarla en el reino de lo inteligible. Pero en el mundo, como sabemos, la voluntad autónoma sólo cobra eficacia en la medida en que la fuerza motivacional dimanante de las buenas razones logre imponerse contra el poder de otras clases de motivos. Así, en nuestro realista lenguaje cotidiano, a la voluntad correctamente informada, pero débil, la llamamos “buena” voluntad.

Resumiendo, la razón práctica, según opere bajo el aspecto de lo adecuado o útil, de lo bueno, o de lo justo, se dirige a la libertad de arbitrio del agente racional con arreglo a fines, o a la fuerza de decisión del sujeto que trata de realizarse en autenticidad, o a la voluntad libre del sujeto capaz de juzgar moralmente. Con ello cambia en cada caso

la constelación de razón y voluntad y el concepto mismo de razón práctica. Pero junto con el sentido de la pregunta “¿qué debo hacer?”, no sólo cambia de estatus el destinatario, es decir, la voluntad del actor que busca una respuesta, sino también el informante, es decir, la capacidad de deliberación práctica. Pues, según sea el aspecto elegido, resultan tres lecturas distintas de la razón práctica que se complementan mutuamente. Sin embargo, en las tres grandes tradiciones filosóficas sólo se ha tematizado una de estas lecturas. Para Kant la razón práctica coincide con la moralidad; sólo en la autonomía se funden en unidad voluntad y razón. Para el empirismo la razón práctica se agota en su uso pragmático; se reduce en palabras kantianas, a un empleo de la actividad intelectual en términos de racionalidad con arreglo a fines. En la tradición aristotélica la razón práctica asume el papel de una capacidad de juicio que sirve a aclarar e ilustrar el horizonte biográfico de un ethos vivido. En cada uno de estos casos se exigen y esperan de la razón práctica operaciones *distintas*. Es lo que se muestra en la diversa estructura de los discursos en que esa razón práctica se mueve.

III

Los discursos pragmáticos, en los que justificamos recomendaciones técnicas y estratégicas, tienen una cierta afinidad con los discursos empíricos. Sirven a poner en relación saber empírico con objetivos hipotéticos y con preferencias y a valorar las consecuencias de decisiones (para las que sólo se cuenta con una información incompleta), midiendo esas consecuencias por las máximas que se han puesto a la base de tales decisiones. Las recomendaciones técnicas o estratégicas toman últimamente su validez del saber empírico en que se apoyan. Su validez es independiente de si un destinatario se resuelve o no a adoptar esas instrucciones de acción. Los discursos pragmáticos están referidos a *posibles* contextos de aplicación. Esos discursos sólo están en conexión con la formación efectiva de la voluntad de los actores a través de los fines y preferencias subjetivas de esos actores. No se da ninguna relación *interna* entre razón y voluntad. En los discursos ético-existenciales esta constelación cambia por cuanto que las justificaciones constituyen un motivo racional para el cambio de actitudes.

En tales procesos de autoentendimiento el papel de participante en el discurso y el papel de actor se interfieren y se solapan. Quien quiere

cobrar claridad acerca de su vida en conjunto, justificar decisiones valorativas de importancia y asegurarse de su propia identidad, no puede dejarse representar en el discurso ético-existencial, ni en su calidad de persona de referencia, ni tampoco en su calidad de instancia de acreditación o verificación. Y pese a esto último cabe seguir hablando de discurso, porque tampoco en este caso los pasos argumentativos pueden ser idiosincrásicos, sino que han de poder seguirse y entenderse intersubjetivamente. Distancia reflexiva respecto de la propia biografía sólo puede obtenerla el individuo en el horizonte de formas de vida que comparte con otros y que, por su parte, constituyen el contexto para los distintos proyectos de vida. Los (demás) miembros del mundo de la vida común son participantes potenciales que en el proceso de autoentendimiento asumen el papel catalizador de un crítico no implicado. Tal papel puede experimentar una diferenciación y convertirse en el papel de un psicoanalista en cuanto entra en juego un saber clínico generalizable. Sin embargo, tal saber clínico sólo se forma en esos discursos.

El autoentendimiento se refiere a una trama biográfica específica que conduce a enunciados evaluativos acerca de lo que es bueno para una determinada persona. Tales valoraciones, que se apoyan en la reconstrucción de una biografía de la que uno ha tomado conciencia y se ha apropiado, tienen un peculiar estatus semántico. Pues “reconstrucción” significa aquí la aprehensión descriptiva de un proceso de formación mediante el cual uno se ha convertido en aquello que hoy es, en la persona que uno hoy se encuentra siendo; “reconstrucción” significa a la vez una visión crítica y una articulación reorganizadora de los elementos asumidos, de modo que el propio pasado pueda ser aceptado a la luz de posibilidades actuales de acción como la historia de la formación de la persona que en el futuro se quisiera ser. El concepto existencialista de *geworfener Entwurf*, es decir, de “proyección o proyecto echado o arrojado ahí”, ilumina el doble carácter de esas valoraciones fuertes que pueden justificarse por vía de una apropiación crítica de la propia biografía. Aquí ya no pueden separarse entre sí génesis y validez, como sucedía en las recomendaciones técnicas y estratégicas. Al percatarme de qué es bueno para mí, en cierto modo estoy haciendo ya mío el consejo que se me da, pues no otro es el sentido de una decisión consciente. Al convencerme de la rectitud de un consejo clínico, me estoy decidiendo también a reorientar mi vida en los términos en que se me aconseja. Por otro lado, mi identidad sólo puede resultar flexible e incluso inerte, frente a la presión reflexiva que un cambio de autocomprensión ejerce, si obedece

a los mismos criterios de autenticidad que el discurso ético-existencial. Tal discurso presupone ya por parte de los destinatarios la aspiración a una vida auténtica, o la presión que el dolor ejerce sobre un paciente que se vuelve consciente de la “enfermedad mortal” (Kierkegaard). En este aspecto, el discurso ético-existencial permanece referido al telos previo que representa un modo de vida *consciente*.

IV

En los discursos ético-existenciales la razón y la voluntad se determinan mutuamente, permaneciendo inserta ésta en el contexto biográfico que en tal discurso se tematiza. En los procesos de autoentendimiento, los participantes no pueden salirse de la biografía o de la forma de vida, en las que fácticamente se encuentran. Los discursos práctico-morales, en cambio, exigen una ruptura con todo aquello que damos por descontado en la eticidad concreta en la que hemos crecido, así como un distanciamiento respecto de esos contextos de nuestra vida con los que queda inextricablemente entrelazada nuestra propia identidad. Sólo bajo los presupuestos comunicativos de un discurso universalmente ampliado en el que pudiesen tomar parte todos los afectados posibles y en el que en actitud hipotética pudiesen tomar postura con argumentos frente a las pretensiones de validez de normas y de formas de acción que se han vuelto problemáticas, se constituye la intersubjetividad de orden superior que es ese entrelazamiento de la perspectiva de cada uno con las perspectivas de todos los demás. Este punto de vista de la imparcialidad hace añicos la subjetividad de que adolece la propia perspectiva de cada participante, pero sin perder la conexión con la actitud realizativa de los participantes. La objetividad del llamado “observador ideal” impediría el acceso al saber intuitivo del mundo de la vida. El discurso práctico-moral significa la ampliación ideal de la comunidad de comunicación de la que partimos, pero desde la perspectiva interna de esa comunidad de comunicación. Ante este foro sólo pueden encontrar asentimiento fundado aquellas propuestas de norma que expresen un interés común de todos los afectados. En este aspecto las normas discursivamente fundadas hacen valer dos cosas al mismo tiempo, a saber, la idea (razonadamente obtenida) de que algo es en interés de todos por igual, y una voluntad general que, *sin represión*, ha asumido y recogido en sí la voluntad de todos. En este sentido, la voluntad determinada por razones morales no permanece

externa a la razón argumentante; la voluntad autónoma se vuelve enteramente interna a la razón.

Por eso creía Kant que, sólo como tal instancia examinadora de normas, adviene la razón práctica por entero a sí misma y coincide con la moralidad. La interpretación que en términos de teoría del discurso hemos hecho del imperativo categórico, nos permite empero reconocer la unilateralidad de una teoría que se concentra sólo en cuestiones de fundamentación. En cuanto las fundamentaciones morales se apoyen en un principio de universalizabilidad que obligue a los participantes en el discurso a examinar las normas o propuestas normativas de que se trate atendiendo a si podrían encontrar el asentimiento fundado de todos los afectados, habiendo de efectuarse tal examen haciendo abstracción de las situaciones y sin reparar en los motivos existentes o en las instituciones vigentes, se agudiza el problema de cómo pueden *aplicarse* normas que han sido fundamentadas de ese modo. Las normas válidas deben su universalidad abstracta a la circunstancia de que sólo han superado el test de la universalización en forma descontextualizada. Pero en esta versión abstracta las normas sólo pueden aplicarse sin más reservas a aquellas situaciones estándar cuyos rasgos han sido tenidos en cuenta de antemano como condiciones de aplicación en la componente condicional de la norma. Ahora bien, toda fundamentación de normas tiene que operar bajo las restricciones normales de un espíritu finito como es el nuestro, es decir, de un espíritu históricamente situado y provincial en lo que se refiere al futuro. Por tanto, la fundamentación de normas no podrá tomar en absoluto en consideración ninguno de los rasgos que en el futuro caracterizarán las constelaciones en que se presenten casos de aplicación no previstos. Por esta razón la aplicación de normas exige una clarificación argumentativa de derecho propio. Aquí, la imparcialidad del juicio no puede asegurarse a su vez mediante un principio de universalización. En las cuestiones relativas a una aplicación sensible al contexto la razón práctica ha de hacerse valer más bien mediante un “principio de adecuación”. Pues cuando se trata de aplicar normas hay que mostrar cuál de las normas supuestas ya como válidas resulta más adecuada para el caso dado, a la luz de todos los rasgos relevantes de la situación descritos de la manera más completa posible.

Pero los discursos de aplicación, al igual que los discursos de fundamentación, representan un negocio puramente cognitivo y, por tanto, no pueden compensar la desconexión del juicio moral respecto

de los motivos de la acción. Los preceptos morales son válidos con independencia de que el destinatario se procure fuerzas para poner en práctica aquello que tiene por correcto. La autonomía de su voluntad se mide atendiendo a si obra o no por razones morales; pero las razones morales no causan ya de por sí una acción (o actuación) autónoma. La pretensión de validez que vinculamos con las oraciones normativas (o proposiciones normativas) tiene, ciertamente, fuerza vinculante. Si nos atenemos a la terminología de Kant, el deber es la afección de la voluntad por la pretensión de validez de los mandatos morales. Y el que las razones que apoyan tal pretensión de validez no son del todo ineficaces, queda de manifiesto en la mala conciencia, que nos importuna cuando hemos actuado contra nuestro mejor saber. Los sentimientos de culpa son un indicador bien palpable de las violaciones de lo que es nuestro deber. Pero lo único que en tales sentimientos de culpa se expresa es que sabemos que no tenemos buenas razones para actuar de *otro* modo. Los sentimientos de culpa muestran una escisión de la voluntad.

V

La voluntad empírica, escindida de la voluntad autónoma, desempeña un notable papel en la dinámica de nuestros procesos morales de aprendizaje. Pues la escisión de la voluntad sólo es un síntoma de debilidad de la voluntad si los mandatos morales que esa voluntad transgrede, son efectivamente legítimos y su cumplimiento resulta exigible en las circunstancias dadas. Pero en la revuelta de una voluntad desviante se delatan también, y a veces con demasiada frecuencia, como muy bien sabemos, la voz de “lo otro” excluido por principios morales anquilosados, la herida infligida a la integridad de la dignidad humana, o el reconocimiento no obtenido, el interés sistemáticamente preterido, la diferencia negada.

Como los principios de una moral que se ha vuelto autónoma plantean una pretensión análoga a la pretensión de conocimiento, en ellos se separan también validez y génesis, al igual que en los discursos pragmáticos. Tras la fachada de una validez categórica puede ocultarse y hacerse fuerte un interés no generalizable, pero que se caracteriza por su fuerza y por su capacidad de imponerse. Y esa fachada puede levantarse tanto más fácilmente cuanto que la rectitud de los mandatos morales, a diferencia de lo que ocurre con la verdad de las recomendaciones técnicas o estratégicas, no guarda una relación

contingente con la voluntad de los destinatarios, sino que liga a ésta racionalmente, es decir, desde dentro. Para romper las cadenas de una universalidad falsa, esto es, de la universalidad simplemente supuesta de principios universalistas selectivamente escogidos, y aplicados de forma insensible al contexto, siempre fueron menester, y lo siguen siendo hoy, movimientos sociales y luchas políticas, a fin de que de esas experiencias dolorosas y del dolor de los humillados y ofendidos, de los heridos y destrozados, de ese dolor que ya no se puede reparar, aprendamos que en nombre del universalismo moral no puede excluirse a nadie, ni a las clases subprivilegiadas, ni a las naciones explotadas, ni a las mujeres domesticadas, ni a las minorías marginadas. Quien en nombre del universalismo excluya al otro, un otro que tiene derecho a seguir siendo un extraño para su otro, está traicionando sus propias ideas. Sólo mediante una radical liberación de todo lo individual y diferente, sólo mediante una liberación radical de las biografías individuales y formas de vida particulares, puede acreditarse ese universalismo del igual respeto a todos y cada uno y de la solidaridad con todo aquello que tiene rostro humano.

Esta consideración trasciende ya los límites de la formación individual de la voluntad. Hasta ahora hemos analizado los usos pragmático, ético y moral de la razón práctica, empleando como hilo conductor la pregunta tradicional “¿qué debo hacer?”. Cuando el horizonte de la pregunta se nos desplaza de la primera persona del singular a la primera persona del plural, cambia algo más que sólo el foro de la deliberación. Pues ya la propia formación de nuestra voluntad individual se atiene por su propia idea a una argumentación de tipo público, es decir, a una argumentación que, pudiendo ser seguida y criticada por cualquiera, nos limitamos a desarrollar in foro interno. Allí donde la moral choca con los límites de la moralidad (es decir, en el punto en que la moral o moralidad choca con sus propios límites, M.J.R.), no se trata pues de un cambio de perspectiva, desde la interioridad del pensamiento monológico o el espacio público del discurso, sino de una transformación del planteamiento mismo del problema. Lo que cambia es el papel en que me salen al encuentro los demás sujetos.

Ciertamente, el discurso práctico-moral se desliga de la perspectiva enderezada al propio éxito de uno, y enderezada a la propia vida de uno, al que todavía permanecen atenuadas las consideraciones de tipo pragmático y de tipo ético. Pero también a la razón examinadora de normas el otro le sale todavía al encuentro como oponente mientras la argumentación, por haber sido solamente objeto de una ampliación

contrafáctica y de efectuarse sólo virtualmente, sigue siendo una argumentación representada. Pero en cuanto el otro se me pone *realmente* ahí delante, como alguien que tiene su voluntad propia, una voluntad incanjeable e indelegable, surgen nuevos problemas. Entre las condiciones de formación de la voluntad colectiva figura ante todo esta realidad de la voluntad extraña.

De la circunstancia de la pluralidad de actores y de la condición de la doble contingencia de la acción (Parsons), en la que (o bajo la que) la realidad de una voluntad entra en contacto con la realidad de la otra, resulta el problema a que queda sometida la persecución en común de fines colectivos; pues entonces el problema tratado hasta ahora de la regulación de la vida colectiva se plantea de otra manera bajo la presión de la complejidad social. Los discursos pragmáticos remiten a la necesidad de compromisos tan pronto como mis intereses hayan de ser puestos en concordancia con intereses extraños. En los discursos ético-políticos se trata de la clarificación de una identidad colectiva, que ha de dejar espacio para la diversidad de proyectos de vida individuales. El problema de la exigibilidad de los mandatos morales motiva a pasar de la moral al derecho. Y finalmente, con la implementación de metas y programas se plantean cuestiones relativas a delegación y transferencia del poder y a la utilización neutral del poder político.

El derecho natural racional moderno reaccionó a los problemas que acabamos de señalar; pero no llegó a articular conceptualmente bien la naturaleza intersubjetiva de la formación de la voluntad colectiva porque a ésta última no se la puede pensar como una formación de la voluntad individual, sólo que concebida con un formato mayor. Tenemos que abandonar las premisas relativas a filosofía del sujeto, a filosofía de la conciencia, con que operó el derecho natural racional. Desde el punto de vista de la teoría del discurso el problema del entendimiento entre partes cuya voluntad e intereses entran en conflicto, se desplaza al nivel de los procedimientos institucionalizados y presupuestos comunicativos de las argumentaciones y negociaciones, que han de realizarse realmente.

Sólo en este nivel de una teoría discursiva del derecho y la política podemos esperar también respuesta a esa pregunta que no cabe soslayar tras el análisis que hemos venido haciendo: ¿podemos seguir hablando de la razón práctica en singular, tras habérse nos ésta

descompuesto en formas diversas de argumentación, bajo los aspectos que representan lo útil, lo bueno, y lo justo? Ciertamente, esas tres clases de argumentación quedan referidas a la voluntad de actores posibles; pero hemos visto que con el tipo de preguntas y respuestas cambian también los respectivos conceptos de voluntad. La unidad de la razón práctica ya no puede cimentarse en la unidad de la argumentación moral, conforme al modelo kantiano de la unidad de la conciencia trascendental. Pues no hay ningún metadiscurso al que poder retraernos o retirarnos para fundamentar la elección entre las diversas formas de argumentación. Pero entonces, ¿no queda entregado al arbitrio individual, o en el mejor de los casos a una capacidad prediscursiva de juicio del sujeto individual el que queramos abordar y tratar determinado problema desde el punto de vista de lo útil o conveniente, de lo bueno, o de lo justo? El recurso a una capacidad de juicio, a una prudentia o frónesis, que mirando los problemas decida si ha de considerárseles como problemas más bien estéticos que económicos, más bien teóricos que prácticos, más bien de naturaleza ética que de naturaleza moral, o más bien de tipo político que jurídico, tiene que resultar insatisfactorio para cualquiera que, con Kant, tenga buenas razones para dejar a un lado ese oscuro concepto aristotélico de frónesis. Por lo demás, por frónesis no se entiende una capacidad judicativa de tipo reflexivo, que refiera casos particulares a reglas, sino de un olfato para la *clasificación* de problemas.

Como Peirce y el pragmatismo acentúan con razón, los problemas reales tienen siempre algo objetivo; nos vemos confrontados con problemas que nos advienen. Son los problemas mismos los que poseen capacidad y fuerza para definir la situación y, por así decir, se apoderan de nuestro espíritu conforme a la lógica que le es específica, propia. Sin embargo, si en cada caso siguiesen una lógica propia, que no tuviese nada que ver con la lógica del siguiente problema, cada nueva clase de problemas no tendría más remedio que empujar a nuestro espíritu en una dirección distinta. La razón práctica que encontrase su unidad en la mancha ciega de tal capacidad judicativa de tipo reactivo, no constituiría sino una configuración opaca, que sólo sería posible clarificar ya fenomenológicamente.

La teoría moral debe dejar abierta esta cuestión y transferirla a la filosofía del derecho; pues inequívocamente la unidad de la razón práctica sólo puede hacerse valer en la red de esas formas de comunicación ciudadana y de esas prácticas ciudadanas en las que las

condiciones de formación racional de la voluntad colectiva han cobrado solidez institucional.

(Traducción: Manuel Jiménez Redondo)

[J. Habermas/Erläuterungen 1991/art.6 y último/trad. M.Jiménez Redondo]

6.- EXPLICACIONES SOBRE LA “ÉTICA DEL DISCURSO”

La ética del discurso se ve confrontada con objeciones que se dirigen, por un lado, contra los planteamientos deontológicos en general y, por otro, contra la tentativa especial de explicar el punto de vista moral recurriendo a los presupuestos universales de la comunicación, en los que toda argumentación se asienta. Voy a abordar algunas de estas reservas y a situarlas y discutir las en términos metacríticos, con el fin de explicar una vez más, por esta vía asistemática, el planteamiento teórico que, en lo que se refiere a sus rasgos esenciales, venimos defendiendo en común K.O. Apel y yo.

En las secciones que siguen me referiré a tesis de B. Williams, J. Rawls, A. Wellmer, K. Günther, E. Tugendhat, St. Lukes, Ch. Fried, Ch. Taylor, K.O. Apel, A. MacIntyre y G. Patzig. Iré tratando por este orden los siguientes puntos:

- (1) la relación entre razón teórica y razón práctica,
- (2) afinidades y diferencias entre validez veritativa y validez deóntica,
- (3) algunas relaciones entre racionalidad y moralidad,
- (4) la relación entre la fundamentación de normas y la aplicación de ellas,
- (5) la relación entre la validez normativa, sanción y autorrespeto,

(6) la interpretación que la teoría del discurso da del punto de vista moral,

(7) el papel que en tal explicación del punto de vista moral desempeñan algunas idealizaciones,

(8) la distinción entre derechos y deberes positivos y negativos,

(9) la tentativa de desarrollar una ética de los bienes planteada en términos posmetafísicos,

(10) el sentido de las “fundamentaciones últimas” en teoría moral,

(11) la prioridad de lo justo sobre lo bueno,

(12) la relación entre tradición y modernidad, constitutiva del concepto de “conciencia moral posconvencional”, y

(13) el desafío que una ética ecológica representa para una concepción como es la nuestra, planteada en términos antropocéntricos.

1. El cognitivismo de la ética kantiana viene chocando desde hace mucho con la incompreensión de aquellos que miden la razón práctica por los criterios del pensamiento intelectual, del *Verstandesdenken*, o del pensamiento atenido a las categorías del “entendimiento”, en el sentido de Kant. Así, el empirismo pone en cuestión que las cuestiones morales puedan decidirse racionalmente. El propio uso normal del lenguaje, así reza una objeción *prima facie*, debería llamar la atención y dejar perplejos a los cognitivistas: cuando actuamos inmoralmemente, no necesariamente nos estamos comportando de forma irracional. Esto se vuelve indiscutible tan pronto como entendemos <racional> en el sentido de una acción inteligente, pragmáticamente informada, es decir, en el sentido de una acción “racional con arreglo a fines”. Pero entonces el uso que hacemos del lenguaje ya no es un testigo imparcial. Pues viene determinado por un punto de vista que restringe lo racional al ámbito de lo enderezado a la consecución de un fin. Es cierto que no podemos asimilar sin más nuestras convicciones o *insights* morales a un saber epistémico, pues lo que esas convicciones nos dicen es qué debemos hacer, mientras que sólo podemos hablar de conocimiento en sentido estricto si sabemos como se comportan las

cosas. Las cuestiones prácticas no parecen ser susceptibles de teoría. De hecho, nuestras intuiciones morales cotidianas, ni dependen de una teoría ética, ni tampoco pueden normalmente sacar demasiado provecho de ella. Mas de ello no se sigue que ese saber cotidiano que intuitivamente dominamos no represente saber alguno. La costumbre de criticar las acciones inmorales y de discutir con razones acerca de cuestiones morales habla más bien en favor de que con nuestros juicios morales vinculamos una pretensión de conocimiento. Tampoco Kant menosprecia el “conocimiento ético ordinario basado en nuestra razón”; pues está convencido “de que no es menester ciencia ni filosofía para saber qué es lo que uno debe hacer.”

Cabe entonces preguntarse si, en lo que respecta a ese “conocimiento moral propio de la razón humana común”, no habrá que contar con límites bien estrechos a la hora de intentar plasmarlo en una teoría moral. Los juicios morales dan motivo a autores como Bernard Williams para hablar de los “límites de la filosofía”. Estos autores conceden, ciertamente, a las reflexiones morales una cualidad cognitiva, pero que no consiste ya en otra cosa que en la fuerza débil de un autocercioramiento reflexivo de relaciones que nos resultan familiares, en las cuales vivimos en cada caso y queremos vivir. Ello corresponden a un modo aristotélico de considerar las cosas, para el que la razón práctica se reduce en lo esencial a autoentendimiento ético, limitándose, por tanto, a la esfera del bien. Aristóteles había sostenido la tesis de que expresiones como “juicio moral” y “fundamentación moral” tienen un sentido específico que, ciertamente, no es epistémico; la ética no es asunto de conocimiento en sentido estricto, sino de deliberación práctica.

Esta facultad que es la *phronesis* (*prudentia*), Aristóteles la había definido negativamente por contraste con las fuertes pretensiones cognitivas que atribuye a la “episteme”, es decir, a un conocimiento enderezado a lo universal, necesario y supratemporal del ente, y, en última instancia, del cosmos, pero sin negar, empero, a la *phronesis* todo valor cognitivo. Mas los aristotélicos modernos ya no pueden recurrir sin más al contraste que representa esa supuesta capacidad de conocimiento metafísico. El modo falible de conocimiento que caracteriza a las ciencias ha abjurado de todo tipo de aspiración metafísica; y no se ve cómo en este tipo de saber débil, posmetafísico, podrían practicarse aún tachaduras o borraduras dignas de tenerse en cuenta sin hacer peligrar su propio núcleo cognitivo. Por otro lado, el saber teórico asegurado en el sentido de las ciencias experimentales

modernas ya no puede utilizarse en contextos genuinamente prácticos; posibilita, en el mejor de los casos, consideraciones de tipo fin-medio, recomendaciones técnicas y estratégicas, que son moralmente indiferentes. Bajo estas premisas resulta difícil seguir dando a nuestro saber ético cotidiano el título de saber.

Para los aristotélicos modernos ofrécese como escapatoria o salida la distinción entre un saber cotidiano ingenuo, contextual, por un lado, y un saber reflexivo, estructurado en términos de generalización teórica, por otro. B. Williams desarrolla la tesis de que podemos hablar tanto de un *saber* ético como de un *saber* científico, porque el primero nos suministra orientaciones en nuestro mundo social de forma similar a como el segundo nos las suministra en el mundo objetivo de las cosas y sucesos. Y así, según esta posición, el saber ético sólo mantendría su valor informativo dentro del horizonte de la práctica cotidiana de individuos socializados, práctica en la que esos individuos han crecido y que es específica de cada cultura, mientras que precisamente en la vida cotidiana el saber empírico se ve, en cambio, amenazado por ilusiones y sólo desde la distancia que representa la reflexión científica puede ser convertido en, y quedar establecido como, un saber de hechos universalmente válido. Las ciencias experimentales se comportan de forma crítica respecto al tipo de intuiciones cotidianas en las que precisamente nos basamos para emitir nuestros juicios morales. En cambio, si quisiésemos someter nuestro saber ético a una reflexión científica, quedaría destruido, pues mediante tal objetivización teórica perdería el lugar que le corresponde en nuestras vidas.

Pero Williams se percata de que tal consideración conduce a un callejón sin salida. Las condiciones modernas de vida se caracterizan por un pluralismo de formas de vida y por convicciones valorativas que compiten entre sí; es esto -y no las dudas supuestamente vacías del teórico moral- lo que hace que el saber de la eticidad concreta, inculcado por vía de tradición, se vea arrastrado por un remolino de problematizaciones, al que hoy nadie puede substraerse ya. La conciencia de la contingencia alcanza también al saber ético y obliga a la reflexión: "La necesidad de comprensión reflexiva de la sociedad y de nuestras actividades se torna más profunda de lo que era antes . . . y no hay vuelta atrás en tal reflexividad." En vista de tal situación, la tentativa de blindar los poderes de la tradición y las instituciones, en el sentido en que, por ejemplo, lo pretendía Arnold Gehlen, contra la presión que la reflexión ejerce, resulta irremediabilmente reaccionaria. Igualmente implausible resulta, por otro lado, el intento del decisionismo

de poner coto a la creciente contingencia de las convicciones por vía de que sea la pura decisión la que se procure sus propias certezas. Al igual que otras propuestas no cognitivistas, también la propuesta decisionista es contraintuitiva; pues las convicciones llevan siempre consigo un momento de positividad; las convicciones *se forman*, no son algo que, como las decisiones, venga producido por nosotros. Si, a la postre, los fenómenos que se nos imponen desde el punto de vista del participante no queremos tirarlos cínicamente por la borda en favor de un relativismo que se nos ofrece desde la perspectiva del observador, ni queremos limitarnos simplemente a desmentir, como hicieron Nietzsche y el historicismo, el claro lenguaje de nuestros sentimientos morales, plantéase el siguiente dilema en toda su crudeza: ¿cómo cabe apropiarse críticamente el ingenuo saber cotidiano de tipo ético sin destruirlo simultáneamente por tal objetivización teórica? ¿Cómo puede tornarse reflexivo el saber ético desde la perspectiva del participante mismo?

La respuesta que da B. Williams apunta en la dirección de la autorreflexión ética. Al igual que un individuo puede reflexionar sobre sí mismo y sobre su vida en conjunto para aclararse acerca de qué persona es y quiere ser, así también los miembros de un colectivo pueden abrirse unos a otros con confianza en una deliberación pública con el fin de entenderse acerca de su forma de vida en común y de su (de ellos) identidad, recurriendo a ese tipo de coerción sin coerciones que ejercen los mejores argumentos. En tales discursos ético-políticos, como vamos a llamarlos, los deliberantes pueden aclararse acerca de quiénes son y quiénes quieren ser como miembros de una familia, como habitantes de una región o como ciudadanos de un Estado. Y lo que se discuten son valoraciones fuertes que afectan a la autocomprensión de la persona o de la comunidad en conjunto. La biografía individual o la forma de vida intersubjetivamente compartida constituyen el horizonte dentro del cual los participantes pueden asegurarse críticamente de su procedencia con la vista puesta en posibilidades actuales o futuras de acción. Tales procesos de autoentendimiento tienen por meta decisiones conscientes, que tienen como criterio de corrección o rectitud el modo de vida auténtico a que dan lugar. Y en la medida en que en tales procesos pueda recurrirse a la ayuda de teorías, éstas habrán de consistir más bien en un saber clínico generalizado, y no en un saber filosófico: “Cómo la veracidad y la fidelidad para consigo mismo o para con una sociedad existentes han de combinarse con la reflexión, con el autoentendimiento y con la crítica, es una cuestión que la filosofía misma no puede responder. Es

la clase de cuestión que tiene que ser respondida mediante una vida reflexiva. La respuesta ha de ser descubierta o establecida como resultado de un proceso, personal o social, que esencialmente no puede formular la respuesta de antemano, a no ser de un modo inespecífico. La filosofía puede desempeñar un papel en el proceso, al desempeñar un papel en la identificación de la cuestión, pero no puede sustituir a ese proceso.” La filosofía puede, a lo sumo, aclarar los rasgos más generales de la autorreflexión ética y de la forma de comunicación que le resulta adecuada.

Pero si ésta es la tarea que Williams sigue concediendo, pese a todo, a la filosofía, ésta habría de estar también en condiciones de distinguir las cuestiones específicamente morales de las cuestiones éticas, y de reconocer y hacer valer los derechos de tales cuestiones morales. Pues bien, Williams otorga a las cuestiones morales en sentido estricto, es decir, a las cuestiones que se refieren a derechos y a deberes, un estatuto especial e incluso una mayor urgencia; pero las diferenciaciones permanecen descoloridas. No queda claro que aquello a que la moral se endereza no es al telos de una vida lograda, bajo el aspecto de la pregunta quién soy yo (o quiénes somos nosotros) y quién quiero yo (o quiénes queremos nosotros) ser, sino que a lo que la moral se refiere es a una cuestión categorialmente distinta, a saber, a la de conforme a qué normas queremos convivir y cómo pueden regularse los conflictos de acción en interés común de todos. Las cuestiones específicamente morales se desligan del punto de vista egocéntrico (o etnocéntrico) que representa el contexto en que en cada caso se desenvuelve mi (o nuestra) vida y exigen un enjuiciamiento de los conflictos interpersonales desde el punto de vista de qué es lo que *todos* podrían querer en común. Y en lo tocante a esta cuestión, una teoría moral no puede proporcionar menos que lo que, según Williams, ha de suministrar también para las cuestiones éticas, a saber, la aclaración de las condiciones bajo las que los participantes mismos podrían encontrar una respuesta racional. En la tradición kantiana a esto se le llama una explicación del punto de vista moral, es decir, de un punto de vista que permite un enjuiciamiento imparcial de las cuestiones de justicia. Al igual que en el caso de los discursos éticos, también en el caso de las argumentaciones morales ha de quedar en manos de los participantes mismos el encontrar en el caso particular una respuesta concreta, nadie puede conocer tal respuesta de antemano. Y al igual que las cuestiones éticas, tampoco las cuestiones morales pueden tratarse si no es desde el punto de vista de los participantes, si es que las preguntas y respuestas no han de verse

despojadas de su sustancia normativa y de su peculiar carácter vinculante. De ambos tipos de discursos puede, pues, decirse: "Para que el acuerdo pueda ser no coercitivo tiene que nacer desde dentro de la vida humana."

Ahora bien, el punto de vista moral exige una operación de universalización de máximas e intereses en litigio, que obliga a los participantes a *transcender* el contexto social e histórico de su particular forma de vida y de su comunidad particular y a adoptar la perspectiva *de todos* los posibles afectados. Esta operación de abstracción hace añicos el horizonte que representa cada mundo de la vida concreto, por lo demás culturalmente específico, dentro del cual se mueven los procesos de autoentendimiento ético. Tal operación abstractiva vuelve a poner por segunda vez en cuestión el deslinde que los neoaristotélicos practican entre saber teorético y saber práctico-cotidiano. Al saber ético se lo despojó ya de la ingenuidad del saber cotidiano y se le concedió reflexividad. Pero el saber moral, al pretender universalidad, ha de desligarse (naturalmente con las reservas bajo las que se halla todo saber discursivo) también de los contextos en los que permanece inserto el saber ético.

Este paso es incompatible con el paradójico intento de Williams de conceder al saber práctico un *status* que lo distancie del saber en sentido estricto, de forma parecida a como antaño la *phronesis* quedaba a distancia de la *episteme*. Antes bien, hoy *todo* saber discursivo es falible y más o menos dependiente del contexto, más o menos general, más o menos estricto; por otro lado, no sólo el saber nomológico de las ciencias experimentales objetivantes se presenta con una pretensión de validez. También la lógica, la matemática y la gramática son ciencias que reconstruyen el saber intuitivo de sujetos que juzgan y hablan competentemente. De forma análoga, la teoría moral se trae entre manos un negocio de reconstrucción racional cuando, partiendo de las intuiciones morales cotidianas, trata de reconstruir el punto de vista del enjuiciamiento imparcial de los conflictos interpersonales de acción. En tal reflexión la teoría moral no puede, ciertamente, abandonar la actitud realizativa que caracteriza a quienes participan en un proceso de interacción; pues sólo de ese modo puede mantener el contacto con ese saber intuitivo adquirido por socialización, que hace posible los juicios morales. Por este lado, la conexión con el saber preteórico de la vida cotidiana permanece intacto. Williams no toma en consideración esta posibilidad, pues se atiene a un concepto de saber teorético, recortado en términos

empiristas: “No creo que podamos entender la reflexión como un proceso que sustituye por conocimiento a las creencias alcanzadas en una práctica no reflexiva. Hemos de rechazar la visión objetivista de la vida ética, que ven en ésta una especie de persecución de una verdad ética.” Williams desconoce que no toda teoría tiene que tomar la forma de un conocimiento objetivante que explique el saber práctico-cotidiano a partir de disposiciones en lugar de reconstruirlo a partir del saber generativo de los participantes, que en él subyace.

2. John Rawls, con su método del “equilibrio reflexivo” ha desarrollado una teoría moral y una teoría de la justicia de este tipo, es decir, una teoría que tiene por punto de partida las intuiciones cotidianas y que procede en términos reconstructivos. También a él le ocupa la cuestión de la relación entre razón teórica y razón práctica. Rawls trata, ciertamente, de fundamentar los principios de la justicia, pero no quiere entender tal fundamentación en un sentido estrictamente epistémico, sino en términos constructivistas. Rawls explica en términos de teoría del contrato social el sentido de la validez que tienen los mandatos morales, pues así puede poner entre paréntesis la cuestión de la “verdad moral” y evitar la alternativa entre realismo valorativo y subjetivismo valorativo. Desde su punto de vista, esta alternativa es completa, porque la verdad es una propiedad que sólo conviene a las aserciones u oraciones asertóricas. La verdad proposicional se refiere a la existencia de estados de cosas; las oraciones asertóricas dicen qué es el caso. Si, pues, el sentido del modo asertórico fuese el único patrón conforme al que pudiésemos interpretar el sentido en que empleamos oraciones (o proposiciones) normativas, es decir, el sentido de la validez de la verdad de las “verdades morales”, una interpretación cognitivista de la moral nos pondría en la necesidad de elegir entre dos interpretaciones igualmente contraintuitivas. O bien tendríamos que suponer algo así como la existencia de hechos morales y entender la “verdad moral” en el sentido de una teoría de la verdad como correspondencia, es decir, como concordancia entre nuestras oraciones y un orden de objetos valorativos que estuviese ya ahí y que en última instancia habría de ser independiente de la autocomprensión de los actores y de sus necesidades. Y esto está en contradicción con nuestra intuición “gramatical” de que con la ayuda de oraciones normativas no estamos en modo alguno expresando cómo son las cosas o qué relaciones guardan entre sí las cosas. O bien tendríamos que poner en cuestión que las oraciones normativas puedan ser verdaderas o falsas, de suerte que tras la aparente pretensión de validez de la verdad moral sólo se ocultaría algo puramente subjetivo, sentimientos, actitudes o

decisiones, que habríamos de atribuirnos a nosotros mismos. Y este lado de la alternativa contradice a otra intuición “gramatical” nuestra, a saber, a la de que con ayuda de oraciones normativas en modo alguno nos limitamos a expresar lo que sentimos, deseamos, pretendemos o preferimos. Con toda razón Rawls considera inaceptables ambos lados de la alternativa, pues los mandatos morales no se refieren, como los actos de habla constatativos, a algo en el mundo objetivo, y, sin embargo, no cabe duda de que, al igual que ellos, también se enderezan a algo objetivo. Lo *debido* no es ni una entidad, ni tampoco una simple vivencia.

En su intento de eludir esta alternativa, Rawls, junto al mundo objetivo y al mundo subjetivo, pone también en juego el mundo *social*. Éste último es producido por los propios actores, pero conforme a criterios que no quedan sujetos a su arbitrio, sino que, de una forma similar, aunque algo menos rígida, resultan tan ajenos a su arbitrio como la existencia de estados de cosas: “Lo que justifica una concepción de la justicia no es su ser verdadera relativamente a un orden que nos antecede y nos venga dado, sino su congruencia con una comprensión más profunda de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones insertas en nuestra vida pública, esa concepción resulta la más razonable para nosotros. No podemos encontrar mejor guía para nuestro mundo social. El constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral hay que entenderla en términos de un punto de vista social, adecuadamente construido, que todos puedan aceptar. Aparte del procedimiento de construcción de los principios, no hay hechos morales.” Ambos momentos, el de pasividad inscrita en la razón y el de actividad que hay que atribuir a la voluntad, tienen que poder asociarse, y lo hacen en el concepto de una moralidad procedimental. El procedimiento conforme al que podemos enjuiciar normas y aceptarlas como válidas, no es algo de lo que podamos disponer a voluntad, sino que es algo que de por sí se nos impone; simultáneamente esa práctica procedimental sirve tanto a la *generación* o *construcción*, como al *descubrimiento*, esto es, al conocimiento moral de los principios de una convivencia correctamente regulada. El procedimiento queda, empero, caracterizado de forma diversa y recibe en cada caso un sentido distinto según que en la praxis procedimental subrayemos uno u otro momento. Si el procedimiento se interpreta conforme al modelo de un convenio entre sujetos de derecho privado con capacidad para cerrar contratos, pasa a primer plano el momento de construcción voluntaria; mientras que el modelo de la

práctica de la fundamentación argumentativa sugiere una apresurada asimilación al conocimiento.

Rawls elige el modelo del contrato social y desarrolla un constructivismo, centrado en una generación de principios de justicia, guiada por la razón: “Este constructivismo recoge ideas del Contrato Social para llegar a una concepción practicable de la objetividad y la justificación, fundada en un acuerdo público en los juicios, basado en la debida reflexión. El objetivo es el libre acuerdo, la reconciliación mediante la razón pública.” Esta frase, al igual que otras formulaciones anteriores de *A Theory of Justice*, resulta equívoca de un modo interesante. Rawls comparte esta equivocidad con la tradición del derecho natural racional, en la que la fundamentación de los principios del derecho natural había cobrado en cada caso un sentido distinto según fuese la concepción que se tenía de la autonomía de las partes que entraban en el contrato. Las partes que, como ocurre en el caso de Hobbes, sólo vienen dotadas de libertad de arbitrio, sólo pueden fundamentar sus convenios contractuales apelando a consideraciones de tipo racional con arreglo a fines, de suerte que sus razones o argumentos permanecen referidos a las constelaciones contingentes de intereses y a las preferencias de los participantes. Y de forma correspondiente al modelo que aquí representa el derecho privado, el acuerdo que esas partes alcanzan es esencialmente un acto de voluntad de sujetos dotados de poder y de la consiguiente capacidad de amenaza. En cambio, las partes que, como ocurre en Kant, vienen dotadas de voluntad libre, han de fundamentar sus convenios contractuales desde el punto de vista moral, es decir, recurriendo a la ley moral, de suerte que las razones se tornan independientes de la perspectiva egocéntrica de los participantes y quedan referidas al descubrimiento de normas a las que todos puedan prestar asentimiento y a los intereses comunes que en esas normas subyacen. El convenio se basa entonces en convicciones de sujetos capaces de juzgar moralmente, relativas a lo que todos podrían querer en común.

En “Una teoría de la justicia”, Rawls se había equivocado todavía acerca de la incompatibilidad de ambas lecturas, pero después se había decidido claramente por una lectura kantiana. De hecho, las determinaciones de lo que Kant llamaba “razón práctica” habían entrado en el procedimiento de formación de la voluntad, y ello en forma de esas restricciones específicas a que en la construcción de Rawls quedan sometidas las partes en la “posición original”. Sin embargo, en esa construcción Rawls no se aparta del sentido

voluntarista de un puro modelo contractual de fundamentación de los principios de justicia. Como éstos son más bien contruidos que descubiertos, el correspondiente procedimiento no ha de entenderse en términos *epistemológicos*, es decir, como un procedimiento de búsqueda de la verdad. El procedimiento de formación racional de la voluntad, Rawls no solamente lo distingue del conocimiento teorético; sino que incluso lo separa de la formación de la opinión orientada a la verdad, de forma similar a como los neoaristotélicos desligan del conocimiento en general a la prudencia o deliberación práctica. Lo que lo distingue aún del neoaristotelismo, es el fuerte concepto kantiano que Rawls tiene de razón práctica; pero conforme a la comprensión que Rawls tiene hoy de su propia obra, ese concepto ya no ha de introducirse como un procedimiento de formación racional de la voluntad. El procedimiento propuesto ya no debe directamente su racionalidad, como todavía en “Una teoría de la justicia”, a condiciones idealizadas de una práctica comunicativa que hace posible el consenso en el sentido de un acuerdo racionalmente motivado. Antes bien, ese procedimiento toma ahora su racionalidad de las competencias racionales de las personas implicadas en él. Y en consecuencia, ahora es el *concepto de persona* el que soporta toda la carga de la explicación del contenido normativo de la razón práctica. Las intuiciones morales cotidianas cuentan con (suponen) personas que de por sí tienen un “sentido de la justicia”, desarrollan una concepción del bien, se entienden a sí mismas como fuente de pretensiones legítimas y se comprometen y atienen a las condiciones de una cooperación “fair”. En una palabra, el problema de fundamentación teorética se desplaza de rasgos o características del procedimiento a propiedades de las personas. Pero como un concepto de persona, dotado de suficiente contenido normativo, no puede fundamentarse sin más en términos antropológicos, Rawls se muestra dubitativo en sus recientes publicaciones pensando si no deberá abandonar en favor de una ética política toda pretensión de fundamentación articulada en términos de teoría moral. Muchos entienden a Rawls en el sentido de que éste sólo querría apoyar ya su concepción política y posmetafísica de justicia en el autocercioramiento de una determinada tradición política, a saber, de la tradición del Estado constitucional, que viene desarrollándose en Estados Unidos desde hace dos siglos.

Sea cual fuere la respuesta que haya de darse a esta última cuestión, una renuncia neoaristotélica a las fuertes pretensiones de fundamentación de una teoría kantiana de la justicia casaría en todo caso muy bien con el miedo de Rawls a una asimilación epistemológica

de la razón práctica a la teórica. Mas estos temores se quedan sin contenido alguno en cuanto desligamos la idea de un consenso racionalmente fundado de un concepto de verdad falsamente entendido. No puedo entrar aquí en las dificultades de una teoría de la verdad como correspondencia en las que desde Peirce se ha venido insistiendo una y otra vez. Pero si entendemos la verdad proposicional como una pretensión entablada con los actos de habla constatativos, que sólo puede desempeñarse discursivamente, es decir, bajo los exigentes presupuestos comunicativos de la argumentación, no es menester gravar con ideas provenientes de una teoría de la verdad como correspondencia la pretensión de corrección o *rectitud* normativas, análoga a la pretensión de verdad, que entablamos con los actos de habla regulativos. El concepto de *pretensión de validez*, elaborado a un nivel superior de generalidad, deja espacio para la especificación de distintas pretensiones de validez. Al entablar una pretensión de validez viene a decirse que se cumplen las condiciones de validez de una emisión o una manifestación -de una afirmación o de un mandato moral-. El que tales condiciones se cumplan es algo que no puede mostrarse recurriendo directamente a evidencias contundentes, sino sólo por vía del desempeño o resolución discursivos de la pretensión de que se trate, de la pretensión de verdad proposicional o de la pretensión de rectitud normativa. Las condiciones de validez, que escapan a toda acometida directa, quedan interpretadas por las razones que pueden aducirse en el discurso. Y el tipo de razones que resultan relevantes para el desempeño discursivo de una pretensión de validez arroja luz sobre el sentido específico de la pretensión de validez misma que en cada caso se entabla. Así como el modo asertórico puede glosarse por referencia a la existencia de los estados de cosas afirmados, así también el modo deontológico puede glosarse recurriendo a que las acciones prescritas son en interés de todos los posibles afectados por igual.

Por lo demás, esta interpretación del sentido de la validez, efectuada en términos de lógica de la argumentación, puede apoyarse también en consideraciones relativas a teoría del conocimiento. La epistemología que más se ajusta a la teoría de las pretensiones de validez, que acabamos de esbozar, es, sin duda, una epistemología de corte constructivista; pero *este* constructivismo se extiende por igual tanto a la razón práctica como a la razón teórica. También el conocimiento de las ciencias experimentales depende de operaciones constitutivas y operaciones abridoras de sentido a cargo de la comunidad de expertos que representan los *investigadores*; las operaciones constitutivas y las

operaciones abridoras de sentido no son, pues, prerrogativa de la comunidad pública de comunicación que forman los *ciudadanos*. El pragmatismo, el estructuralismo genético y la antropología del conocimiento han subrayado, cada uno a su manera, lo que Heidegger ontológicamente caracterizó como el “ser-por-delante-de-sí”, como el momento de anticipación en la “proyección arrojada ahí” que constituye el ser de la “existencia” o “ser-ahí”. La “estructura `pre”“, la estructura anticipativa, del *entender* es universal, en *todas* las operaciones cognitivas se complementan los momentos que son la proyección y el descubrimiento. Peirce, Piaget y Merleau-Ponty pueden apelar en todo ello a Kant, a Marx y a Nietzsche. Ciertamente, las constelaciones son diversas: en unos casos predomina el momento pasivo de la experiencia con la que el mundo nos afecta, en otros el momento activo de una anticipación de afecciones posibles; pero ambos momentos, es decir, el descubrimiento y la construcción, se compenetran, y su peso varía incluso dentro del ámbito de la propia razón práctica. Desde la Física hasta la Moral, desde las Matemáticas hasta la crítica de arte, nuestras operaciones cognitivas forman un *continuum* sobre el terreno común, y siempre vacilante, de argumentaciones en las que se convierten en tema pretensiones de validez.

3. Una parte de las objeciones empiristas contra los planteamientos cognitivistas en teoría moral se explica por los estrechos conceptos de saber, racionalidad y verdad, tomados de las ciencias experimentales modernas, los cuales no dejan ya lugar alguno para la razón práctica en el sentido de Kant. Desde este punto de vista, los juicios morales, o bien quedan reducidos a sentimientos, actitudes o decisiones, o se los asimila a las valoraciones fuertes que se generan en los procesos de autoentendimiento. Otro tipo de reservas se dirigen contra la específica propuesta de fundamentación que hace la ética del discurso, la cual basa el principio moral en el contenido normativo inmanente a nuestra propia práctica argumentativa. A. Wellmer piensa que de tales condiciones de racionalidad implícitamente presupuestas no pueden obtenerse obligaciones morales, pues: “las obligaciones de racionalidad se refieren a argumentos sin consideración de personas; las obligaciones morales se refieren a personas sin consideración de sus argumentos”. Esta formulación es sugerente, pero sólo se la puede utilizar como objeción si antes se ha atribuido a la ética del discurso una premisa que nunca sostuvo y también una falsa consecuencia.

Nadie puede entrar en serio en una argumentación si no presupone una situación de diálogo que garantice en principio la publicidad del acceso,

iguales derechos de participación, la veracidad de los participantes, la ausencia de coerción en las posiciones que se tomen, etc. Los participantes sólo pueden pretender convencerse unos a otros si pragmáticamente presuponen que sus “síes” o sus “noes” únicamente van a venir determinados por la coerción del mejor argumento. De ello hay que distinguir los espacios o estructuras institucionales que obligan a determinados grupos de personas a entrar en argumentaciones cuando se trata de determinados temas y ocasiones y, por tanto, a comprometerse con las mencionadas suposiciones de racionalidad, por ejemplo, en los seminarios de la universidad, ante un tribunal, en una discusión parlamentaria, etc. Tales instituciones, cabría decir con Wellmer, imponen “obligaciones de racionalidad”, por cuanto que sólo normas, en este caso aquellas normas mediante las que quedan *institucionalizados* los discursos, pueden fundar la obligación de atenerse a un tipo de comportamiento más o menos racional. Wellmer borra una importante diferencia. Aquellos presupuestos pragmáticos universales que los participantes han de hacer siempre al entrar en argumentaciones, estén éstas institucionalizadas o no, no tienen en absoluto el carácter de obligaciones de acción; antes tienen el carácter de una “coerción” transcendental. La práctica de la argumentación, incluso antes de toda institucionalización, no deja a los que participan en ella elección alguna; en la medida en que quieren participar en tal práctica, no pueden menos de hacer determinadas idealizaciones en forma de presupuestos de la comunicación.

Éstos tienen un contenido “normativo” *en sentido lato* que, sin embargo, no puede equipararse con el tipo de obligación que caracteriza a las normas de la interacción. Pues los presupuestos de la comunicación no tienen ningún sentido regulativo ni incluso cuando, idealizando, apuntan más allá de las condiciones efectivamente cumplidas. Esos presupuestos, en tanto que suposiciones *anticipadoras*, son más bien ingredientes o supuestos constitutivos de una práctica que no funcionaría sin ellas, o que por lo menos degeneraría en una velada forma de acción estratégica. Las suposiciones de racionalidad no *obligan* a una acción racional; *posibilitan* la práctica que los participantes entienden como argumentación.

El programa de fundamentación de la ética del discurso se pone por meta obtener, a partir de “suposiciones de racionalidad” de este tipo, una regla de argumentación para aquellos discursos en los que pueden fundamentarse normas morales. De lo que con ello se trata es de mostrar que las cuestiones morales pueden decidirse racionalmente.

Entre las premisas de tal “deducción” no sólo figuran, por lo demás, las “suposiciones de racionalidad” de la argumentación (puestas en forma de reglas), sino también una determinación de aquello que intuitivamente ponemos en juego cuando queremos dar razón de (*fundamentar*) una acción moral o de la norma que le subyace. Pues saber qué pueda significar “dar razón de” (*fundamentar*), no prejuzga todavía la cuestión de mucho más alcance de si en general son posibles las fundamentaciones morales y los discursos de fundamentación. Tal desideratum sólo queda cumplido cuando se logra dar una regla de argumentación que en los discursos prácticos pueda desempeñar un papel similar al que en los discursos teórico-empíricos desempeña, por ejemplo, el principio de inducción.

De la disputa sobre afirmaciones o aserciones nos resulta conocido qué es lo que las fundamentaciones tienen que suministrar y en qué consisten. Las argumentaciones resuelven un disenso acerca de hechos, es decir, acerca de la verdad de los correspondientes enunciados asertóricos, recurriendo para ello a argumentos, es decir, producen un consenso alcanzado argumentativamente. Además, por nuestra propia práctica cotidiana sabemos qué significa un disenso acerca de la corrección o rectitud de proposiciones normativas. Intuitivamente dominamos el juego de lenguaje que es la acción regulada por normas, en el que los actores actúan ateniéndose a las normas o transgrediéndolas, teniendo derechos y deberes que pueden colisionar entre sí y conducir a conflictos de acción percibidos como normativos. Sabemos, pues, también que las fundamentaciones morales resuelven un disenso acerca de derechos y deberes, es decir, acerca de la corrección o rectitud de los correspondientes enunciados normativos. Si este es el sentido (débil) de la fundamentación de normas, y si cualquiera que entre en la correspondiente práctica argumentativa ha de hacer las suposiciones idealizadoras del tipo mencionado, entonces del contenido normativo de esas suposiciones de racionalidad (concernientes al carácter público, a la igualdad de “derechos” de participación, a la veracidad y a la ausencia de coerción) se sigue que, en la medida en que lo que quiera sea fundamentar normas, ha de comprometerse con condiciones procedimentales que implícitamente equivalen a un reconocimiento de la regla de argumentación (U): toda norma válida ha de satisfacer a la condición de que las consecuencias y efectos laterales previsibles que para la satisfacción de los intereses *de cada uno* previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma, podrían ser aceptados sin coacciones

por todos los afectados (y preferidos a los efectos de otras posibles alternativas de regulación conocidas).

De este principio moral se sigue una precisión de la pretensión de validez con que se presentan las normas obligatorias de interacción. Con el carácter deóntico de las normas justificadas vinculamos el sentido de que éstas regulan los problemas de la convivencia en interés de todos, resultando, por tanto, “buenas por igual” para todos los afectados. En este sentido las obligaciones morales se refieren, por un lado, “a personas sin consideración de sus argumentos”, si por ello entendemos: sin tener en cuenta las convicciones egocéntricas que, desde el punto de vista de la persona particular, cabría añadir a los argumentos que convencen a todos. Por otro, el principio moral debe su contenido estrictamente universalista precisamente a la suposición de que los argumentos merecen una igual atención sin tener en cuenta su procedencia, es decir, “sin consideración de las personas”.

Por lo demás, la contraposición entre racionalidad y moralidad, a que Wellmer apela, extrae una superficial plausibilidad del erróneo supuesto de que las éticas cognitivistas afirman, o tendrían que afirmar, que las convicciones morales representan ya un motivo suficiente para la acción moral. Pero entre los elementos de la comprensión cognitivista de la moral figura el que los mandatos morales bien fundados y las correspondientes convicciones morales sólo comportan la fuerza motivadora débil que caracteriza a las buenas razones. Al contenido “normativo” de los presupuestos de la argumentación que no podemos poner en tela de juicio sin autocontradicción realizativa, y al principio moral basado en ellos no se les puede atribuir (tampoco es menester hacerlo) una fuerza directamente capaz de regular la acción fuera de la situación de argumentación. El principio moral sólo desempeña el papel de una regla de argumentación para la fundamentación de juicios morales; como tal, ni puede obligar a entrar en argumentaciones morales, ni tampoco motivar a atenerse a convicciones morales. Ciertamente, un juicio moral válido *significa* también la obligación de desarrollar el comportamiento correspondiente. En este sentido toda pretensión de validez normativa lleva consigo una fuerza racionalmente motivadora, es decir, una motivación por vía de razones. De ahí que para Kant sólo la voluntad determinada por convicción moral (por *insight* moral) pueda considerarse autónoma. Pero la convicción no excluye debilidad de la voluntad. Sin el respaldo de procesos de socialización y de identidades que resulten favorables, sin el transfondo de instituciones y contextos normativos que le resulten favorables, un

juicio moral que sea aceptado como válido sólo puede asegurar una cosa: el destinatario que queda convencido de él sabe que no tiene ninguna buena razón para actuar *de otra manera*. La fuerza motivadora débil de las convicciones morales se muestra empíricamente en que quien actúa contra su mejor saber, no solamente tiene que contar con las recriminaciones morales de los demás, sino que se halla expuesto también a la autocrítica, es decir, a su “mala conciencia”. De ahí que cuando Wellmer afirma “que la eficacia de los argumentos morales permanece ligada a presupuestos no solamente de tipo cognitivo, sino también de tipo afectivo, lo que está haciendo es extraer una consecuencia de la comprensión cognitivista de la moral (y no como él piensa, una objeción contra la ética del discurso). Pues como añade Wellmer, un equivalente racional de un acuerdo moral de base religiosa o sacra sólo puede haberlo en la medida en que se logre la ejercitación -cognitiva y afectiva- en relaciones de reconocimiento recíproco.”

Esta desconexión del juicio moral respecto de la acción moral puede a primera vista parecer contraintuitiva porque los juicios de obligación, al igual que los juicios asertóricos, llevan asociada una pretensión incondicional de validez. Decimos que los mandatos morales son “correctos” o “falsos” y vinculamos a ellos un sentido análogo al que representa la verdad. No es casual que hablemos de “verdades morales” cuando se trata de tener en cuenta lo categórico de la validez deontica; pero con tal pretensión de validez, la razón afecta a una voluntad cuya contingencia consiste en que también puede decidir de otra manera. Autónoma es la voluntad que se deja *ligar* por condiciones morales aun cuando podría decidir de otro modo. Kant equiparó falsamente este momento al acto de quedar libre de todos los motivos empíricos. Este residuo de platonismo desaparece cuando uno se despierta de la representación idealista de la catarsis de una voluntad que se limpia a sí misma de adherencias terrenas. Entonces la voluntad autónoma deja de ser eo ipso una voluntad represiva que elimine inclinaciones sacrificándolas a deberes.

Desde Schiller ha venido criticándose con toda razón la rigidez de la ética kantiana del deber. Pero la autonomía sólo es *suponible* y *exigible* en contextos sociales que, por su parte, sean ya racionales en el sentido de proveer a que una motivación articulada en términos de buenas razones no tenga por qué entrar de antemano en conflicto con los propios intereses. La validez de los mandatos morales queda ligada o sometida a la condición de que éstos sean seguidos con carácter *general* como base de una práctica común. Sólo si se cumple esta

condición de exigibilidad, expresan los mandatos morales aquello que todos podrían querer. Pues sólo entonces redundan los mandatos morales en interés de todos y, justo porque son buenos para todos por igual, no plantean pretensiones supererrogatorias. En este aspecto la moral racional sella la derogación del sacrificio. No obstante, aquel que, por ejemplo, sigue el mandamiento cristiano del amor y en interés del prójimo hace sacrificios moralmente no exigibles, merece nuestra admiración moral; pues las acciones supererrogatorias pueden entenderse como tentativas de hacer frente al sufrimiento injusto que le toca en suerte a alguien como un destino en caso de complicaciones trágicas o en condiciones bárbaras de vida que provocan nuestra indignación moral.

4. Un aspecto distinto de esta relación entre racionalidad y moralidad lo toca Wellmer con su objeción contra la supuesta inaplicabilidad del principio de universalización en la versión que da a éste la ética del discurso. El universalismo parece desbordar las limitadas capacidades de nuestra razón y hacer necesarias las operaciones de un intelecto divino. Si la pregunta moral básica: “¿Qué debo yo (o qué debemos nosotros) hacer?” la entendemos directamente como una pregunta concreta que, dependiendo del contexto, se me plantea a mí (o a nosotros) en una determinada situación, entonces no se ve cómo la aplicación de la regla de argumentación <U> podría suministrar una respuesta unívoca. Wellmer parte de que lo que hacemos es entrar directamente en el caso particular buscando encontrar a partir de él “cómo actuar correctamente en las circunstancias dadas”, y de que tratamos de dar respuesta a esta cuestión por medio de un correspondiente mandato singular obtenido con ayuda de una operación de generalización efectuada en términos discursivos. Si así fuera, entonces habría que admitir que “crecería hasta el infinito la dificultad de la tarea (suponiendo que la tarea consistiese en tal cosa) de determinar las consecuencias y efectos laterales que el seguimiento general de una norma tendría para cada uno y de averiguar además si todos podrían aceptar sin coerciones esas consecuencias y efectos laterales que se seguirían para cada individuo en particular”.

Mas esta manera de ver las cosas desconoce el papel que, en punto a lógica de la argumentación, compete al principio de universalización, el cual sólo puede valer para fundamentar expectativas generalizadas de comportamiento o formas de acción, es decir, normas que subyacen en una práctica en la que todos se ven implicados <U> encuentra su lugar en los *discursos de fundamentación*, en los que examinamos la validez

de mandatos universales (o de sus negaciones simples o dobles, es decir, de prohibiciones y permisiones). Como Kant pasó por alto los *problemas de aplicación*, sus formulaciones pueden sugerir una concepción distinta, o al menos una mala comprensión de su concepción. La ética del discurso ha aprendido de ello y distingue entre la validez -o justicia- de las normas y la corrección o rectitud de juicios singulares, los cuales, basándose en una norma válida, califican a una determinada acción de debida o no debida. “Cómo actuar correctamente en las circunstancias dadas” no es algo que, considerado analíticamente, pueda decidirse con un *único* acto de fundamentación -o dentro de los límites de un único tipo de argumentación-, sino que exige la secuencia de dos pasos argumentativos, a saber, del paso que representa la fundamentación de la norma y del paso que representa su aplicación.

Apoyado en esta consecuencia, K. Günther ha rechazado convincentemente la objeción de Wellmer. Las reglas morales pretenden validez para un estado de cosas abstracto -para una materia, que ha de ser regulada de una determinada manera. Pero el sentido de la pretensión de validez puede diferenciarse conforme a *dos aspectos*, a saber, por un lado, en lo tocante a ese asentimiento racionalmente motivado de todos los posibles afectados que una norma válida merece y, por otro, en lo tocante a todas las situaciones posibles en las que tal norma susceptible de consenso puede encontrar aplicación: “¿Qué otra cosa significa el reconocimiento de una norma como válida por cada participante en el discurso si no que éste tiene por adecuada la observancia de la norma en todas las situaciones en que ésta sea aplicable.” Precisamente por eso la idea de imparcialidad que se expresa en el punto de vista moral y que presta su sentido específico a la pretensión de validez de los juicios morales, exige que se tenga en cuenta la aceptabilidad racional de la norma en el círculo de todos los posibles afectados por referencia a todas las situaciones que vengan al caso, es decir, a todas las situaciones que se *ajusten o adecuen* a la norma. Este doble aspecto es el que tiene en cuenta Günther en la siguiente formulación: “Una norma es válida, y adecuada en cada caso, si las consecuencias y efectos laterales que una observancia general de la norma tiene en cada situación concreta para los intereses de cada individuo, pueden ser aceptados por todos.” Mas a tal cosa los participantes en la argumentación sólo podrían darle satisfacción si contasen con un tiempo infinito o en el instante presente dispusiesen de un saber absoluto que les permitiese pronósticos seguros acerca de todas las posibles situaciones que pudiesen presentarse. Ahora bien,

en tanto que regla de argumentación el principio de universalización ha de poder tener un sentido racional y, por tanto, operacional, para sujetos finitos, para sujetos que juzgan partiendo de los contextos en que en cada caso se encuentran. Por eso lo único que el principio de universalización puede exigir es que, para fundamentar una norma, han de tenerse en cuenta aquellas consecuencias y efectos laterales que, sobre la base de las informaciones y razones de que se disponga en un determinado momento, *presumiblemente* vayan a seguirse del seguimiento general de la norma para los intereses de cada uno.

En el componente condicional de una norma válida, es claro que sólo podrán tenerse en cuenta aquellas situaciones que (con el fin de mostrar con ejemplos y casos cómo una materia necesita regulación) los participantes aduzcan sobre la base del estado en que en ese momento se encuentre su saber. El principio de universalización ha de ser formulado de modo que no exija nada imposible; tiene que descargar a los participantes en la argumentación de la necesidad de tener en cuenta, a la hora de fundamentar una norma, el cúmulo de situaciones futuras que no son el absoluto previsible. De ahí que Günther proponga la formulación: “Una norma es válida si pueden ser aceptadas por todos las consecuencias y efectos laterales que de la observancia general de la norma, *permaneciendo iguales las circunstancias*, se sigan para los intereses de cada uno.” Lo que esta cláusula “*rebus sic stantibus*” expresa es la reserva de que la pretensión de validez de una norma, que haya resistido el test discursivo de la universalización, está siempre provista de un “índice de tiempo y saber”. A causa de esta reserva, los discursos de fundamentación no pueden agotar por completo la idea de imparcialidad, sino sólo en el respecto de que lo en ellos acordado merezca un reconocimiento universal y recíproco. Las normas válidas *prima facie* permanecen “no saturadas” en el respecto de su ulterior necesidad de interpretación, la cual surge de las particulares constelaciones que representan situaciones de aplicación no previsible. Los discursos de fundamentación dejan abierta la cuestión de si las normas válidas -válidas en lo tocante a las situaciones previstas como típicas a tenor de los casos y los ejemplos que en el discurso se han barajado- serán también adecuadas para situaciones similares que se presenten en el *futurum exactum*, en lo que respecta a los rasgos relevantes de dichas situaciones. Esta cuestión sólo puede responderse en un paso ulterior, y, por cierto, desde el *cambio* de perspectiva que representa el discurso de aplicación.

El papel que el *principio de universalización* desempeña en los discursos de fundamentación, lo asume en los discursos de aplicación el *principio de adecuación*. Sólo ambos principios, tomados conjuntamente, agotan la *idea de imparcialidad*: “Para la fundamentación sólo es relevante la norma misma, con independencia de su aplicación en una situación concreta. Se trata de si el seguir cada uno la norma es en interés de todos . . . Para la aplicación, en cambio, es relevante la situación particular, con independencia de si (como muestra el examen precedente) también el seguir todos la norma es en interés de todos. Se trata de si, y cómo, la regla habría de seguirse en una situación en vista de todas las circunstancias particulares de ésta . . . El tema no es en este caso la validez de la norma para cada individuo y sus intereses, sino la adecuación de la norma en relación con todos los rasgos de una situación particular.” En el proceso de aplicación lo que queda en primer plano es la idea hermenéutica de que la norma adecuada ha de concretizarse a la luz de los rasgos de la situación y de que la situación, a su vez, ha de describirse a la luz de las determinaciones que fija la norma.

No necesito entrar aquí en el principio de adecuación ni en la lógica de los discursos de aplicación, que Günther ha estudiado con todo detalle. El problema, a cuya medida están cortadas ambas cosas, resalta con claridad en los casos de colisiones de normas. Pues en tales casos hay que examinar cuál de las normas que son válidas *prima facie* y que, por tanto, resultan *candidatas* a ser aplicadas en el caso de que se trata, se revela como la norma que mejor se ajusta a la situación concreta, descrita ésta de la forma más completa posible en todos sus rasgos relevantes. Las normas que quedan por detrás de la norma aplicada, no pierden por ello su validez, sino que constituyen, junto con todas las demás reglas válidas, un *orden coherente*. Y desde el punto de vista de la coherencia, las relaciones que constituyen ese orden cambian con cada nuevo caso que conduzca, en el sentido indicado, a la selección de la “única norma adecuada”. Así, es el sistema de reglas en conjunto el que, *idealiter*, permite *una* y sólo *una* respuesta correcta para cada situación de aplicación. Al mismo tiempo, es la situación particular y la interpretación adecuada de ella la que presta al conjunto desordenado de formas válidas la forma determinada de un orden coherente en cada caso.

Esta consecuencia permite, por lo demás, explicar una perturbadora asimetría entre la elaboración de las cuestiones práctico-morales, por un lado, y las cuestiones empírico-teóricas, por otro. Cuando damos

razón de hechos, no nos encontramos con ningún equivalente de la curiosa escisión que se produce a la hora de enjuiciar imparcialmente un conflicto moral de acción, de la escisión que se produce con la separación entre fundamentación y aplicación de normas y de la secuencia que se establece entre esos dos pasos. Aun cuando también el desempeño discursivo de pretensiones de validez asertóricas queda bajo la reserva de tipo falibilista de que no podemos saber definitivamente si una afirmación tenida por verdadera resistirá todas las objeciones que puedan presentársele en el futuro, lo cierto es que en este caso una fundamentación no resulta necesitada de complementación en el mismo sentido en que resulta necesitada de complementación la validez que *prima facie* tiene una norma; el saber empíricamente válido no se ve *internamente* remitido a la solución de cuestiones de aplicación.

Pues bien, a diferencia del saber empírico, el saber práctico es un saber remitido de por sí a la acción. Pero esta circunstancia sólo puede ofrecer una explicación de la mencionada asimetría, si se la entiende de determinada manera. En virtud de su referencia a la acción, el saber moral acerca de cómo debe comportarse uno en el mundo social, se ve afectado por la historia de modo distinto que el saber empírico acerca de cómo son las cosas en el mundo objetivo. El falibilismo, que vale de *todo* saber, y, por tanto, también de los resultados de los discursos morales de fundamentación y aplicación, significa una salvedad que hacemos en el presente en favor del potencial crítico de un mejor saber futuro, es decir, en favor de la historia, considerada ésta en la forma de nuestros propios procesos de aprendizaje no anticipables. Pero esa *específica* salvedad con la que las normas de acción bien fundamentadas sólo las tenemos por válidas *prima facie* en un sentido susceptible de complementación, se explica, ciertamente, también por el carácter limitado de nuestro saber presente, pero no por su falibilidad. Esa ulterior salvedad, mediante la cual tenemos por necesitada de complementación la validez de una norma que *prima facie* está bien fundada, no se explica por la provincialidad cognitiva de nuestro saber respecto de un mejor saber futuro, sino por nuestra provincialidad existencial respecto de mutaciones históricas de los objetos mismos, es decir, de los contextos en los que acciones futuras deben quedar determinadas por reglas aceptadas en el presente.

El mundo social, al que nos dirigimos en actitud normativa, es *histórico* de un modo distinto que esas regularidades y leyes que constituyen el contexto de los sucesos y estados describibles en el mundo objetivo. El

inacabamiento de aquello que los discursos de fundamentación moral pueden suministrar, se explica, en última instancia, porque el mundo social está articulado de forma ontológicamente distinta, en tanto que totalidad de relaciones interpersonales reguladas mediante usos y normas legítimos o ilegítimos. El mundo social tiene como tal un carácter histórico, historicidad bien distinta de la que, en actitud objetivante, suponemos para el caso del mundo objetivo como totalidad de los estados de cosas existentes. A esa historicidad, por así decir, *intrínseca* es a lo que trata de hacer justicia Günther con su concepto normativo de coherencia: “Si toda norma válida se ve remitida a quedar coherentemente completada por todas las demás normas aplicables en una situación, el significado de esa norma cambia en cada situación. De este modo, somos dependientes de la historia, pues es la historia la que produce las situaciones impredecibles que nos obligan a una interpretación de todas las normas válidas, diferente en cada caso.” Al cabo, las éticas deontológicas lo único que suponen es que el punto de vista moral permanece idéntico; pero no permanecen invariables ni nuestra comprensión de la intuición fundamental, ni tampoco las interpretaciones que damos a las reglas moralmente válidas en la aplicación que hacemos de ellas a los casos que no habíamos previsto.

5. Sólo los conceptos básicos de una ética cognitivista pueden hacer justicia a los fenómenos y experiencias de una moral postradicional, de una moral que se ha vuelto independiente de los contextos religioso-metafísicos en los que nació. La ética kantiana extrae su fuerza de convicción, no de la particular fundamentación que Kant hace del imperativo categórico, no de la construcción de un reino de los fines, ni mucho menos de la arquitectónica de la doctrina de los dos reinos, tomada ésta en conjunto, sino de intuiciones morales a las que una interpretación cognitivista puede apelar. Las experiencias morales reaccionan a menoscabos de aquello que Kant describió como deber, como respeto al prójimo y como voluntad libre; cristalizan en torno a aquellas vulneraciones que se infligen a una persona mediante acción inmoral, en torno a la humillación y degradación de una persona que se ve vulnerada en su integridad, y en torno a la desaprobación de que esa acción vulnerable y el autor de ella son objeto. Con ello queda en el centro del interés, como fenómeno necesitado de explicación, la validez deóntica de los *preceptos morales* o *mandatos morales*. La interpretación de la validez deóntica de los enunciados normativos por analogía con la validez veritativa de las oraciones asertóricas está, por tanto, (a) en contraposición con la idea empirista de que en el modo ilocucionario que representan los mandatos morales no se refleja otra

cosa que sentimientos de obligación que provienen de una internalización de las sanciones con las que, en el proceso de socialización, se ha visto amenazado el sujeto y (b) en contraposición con la concepción no cognitivista de que el interés recíproco que todos pueden tener en que las normas se observen, deriva en última instancia del interés que cada cual tiene por su autorrespeto o amor propio.

(a). Las oraciones de deber (u oraciones deónticas, o proposiciones deónticas, *Sollsätze*) son los elementos centrales del lenguaje en el que la moral se expresa. Esas oraciones expresan obligaciones. Y esas obligaciones prescriben acciones o la omisión de acciones. Las prohibiciones son permisiones negadas, y las permisiones prohibiciones negadas. Las obligaciones encuentran su base experiencial, no en percepciones, sino, como ha mostrado Strawson, en sentimientos morales. Éstos señalizan, por lo general, vulneraciones de deberes, transgresiones de normas de las que pueden deducirse derechos y deberes, es decir, de las que pueden deducirse expectativas justificadas de comportamiento ajustado a deberes. Con los sentimientos de humillación y agravio reaccionamos, en actitud de segunda persona, a la vulneración de nuestros derechos por otra persona. Con los sentimientos de vergüenza y culpa reaccionamos a nuestras propias faltas; con los sentimientos de indignación y menosprecio reaccionamos, desde el punto de vista de alguien presente, pero no directamente implicado, a la violación por un tercero de una norma reconocida por nosotros. Estas actitudes que los sentimientos dictan responden, pues, a las perspectivas y roles de los participantes en la interacción -ego y alter- y a los de *neuter*, esto es, del actualmente no implicado, pero cuya perspectiva no puede confundirse con la de un simple observador; su perspectiva es la de un representante de la generalidad o universalidad. Todos pertenecen a una comunidad en la que las relaciones y acciones interpersonales vienen reguladas por normas de interacción y pueden, por tanto, enjuiciarse como justificadas o injustificadas a la luz de esas normas.

Estas actitudes dictadas por sentimientos, que reaccionan a *vulneraciones*, y que, a su vez, encuentran su expresión en reproches, confesiones, condenas, etc., y que pueden tener por consecuencia denuncias, justificaciones o peticiones de perdón y disculpa, constituyen, ciertamente, la *base experiencial* de las obligaciones, pero no agotan su sentido semántico. Antes las oraciones normativas, en que tales obligaciones se expresan, remiten a un trasfondo de expectativas de comportamiento normativamente generalizadas. Las

normas regulan relaciones de interacción, por vía de imponer de forma fundada a actores que conviven unos con otros la obligación de hacer u omitir determinadas acciones. Las normas de interacción que fijan las expectativas recíprocas de comportamiento de modo que su contenido no necesita ser fundamentado, las llamamos convenciones. Las “meras” convenciones ligan, por así decir, sin fundamento alguno, justo por costumbre; con ellas no vinculamos pretensiones de tipo moral. Los deberes, en cambio, toman su carácter vinculante de la validez de normas de interacción que, conforme a su propia pretensión, se fundan en buenas razones. Sólo nos sentimos obligados por normas de las que pensamos que, llegado el caso, podríamos aclarar por qué merecen reconocimiento en el círculo de los destinatarios (y de los afectados).

Esta interna conexión de las normas con las razones que las justifican constituyen el *fundamento racional de la validez normativa*. También fenomenológicamente puede mostrarse tal base analizando el correspondiente sentimiento de obligación. Los deberes *ligan* la voluntad de los destinatarios, pero no la *doblegan o doblan*. Señalan a la voluntad una dirección, la orientan, pero no la arrastran como los impulsos; motivan mediante razones y no disponen de la fuerza impulsora que tienen los motivos exclusivamente empíricos. La concepción empírica de que las normas sólo obligan en el grado en que existan expectativas fundadas de sanción, yerra, por tanto, la intuición básica de esta fuerza vinculante y a la vez exenta de coerción, que de la validez normativa de una norma válida se transfiere al deber y al acto de sentirse obligado. En las sanciones que siguen a la transgresión de una norma no hacen más que expresarse nuestras reacciones emotivas ante la acción y su autor: humillación, indignación y menosprecio.

Pero aquello a lo que esos sentimientos reaccionan, es decir, la transgresión de una expectativa legítima, presupone ya la validez normativa de las normas subyacentes. Las sanciones (por más autorizadas que estén) no son constitutivas de la validez normativa; antes son *sintomáticas* de una violación ya efectuada y percibida y, por tanto, previa, de un contexto de vida normativamente regulado. De ahí que con toda razón Kant -como, por lo demás también Durkheim- parta del primado del deber sobre la sanción, para explicar el fenómeno original de la convicción y del sentimiento moral de estar obligado a algo, a partir de la relación y juego entre autonomía de la voluntad y razón práctica.

No seguimos por deber normas válidas porque éstas nos hayan sido *impuestas* bajo la amenaza de sanciones, sino porque nos las hemos *dado* nosotros mismos. Mas esta primera consideración no es suficiente para desarrollar la idea de autolegislación. Esas normas autodadas podrían, por ejemplo, expresar ordenes que uno mismo se da, es decir, no estar referidas a otra cosa que al arbitrio individual; y entonces, carecerían precisamente de la cualidad que las convierte en normas obligatorias. Por deber no seguimos normas válidas porque éstas vengan *avaladas* por la tradición y la costumbre, sino porque las tenemos por *fundadas*. Pero tampoco esta consideración, tomada en sí misma, basta a desarrollar el concepto de una razón examinadora de normas. Pues, por ejemplo, podríamos pretender dar razón de normas como si se tratase de hechos, y entonces habríamos errado el elemento específico que convierte a la razón en razón práctica. Sólo de la unión de ambas consideraciones surgen “voluntad autónoma” y “razón práctica” como conceptos co-originales.

Autónoma lo es sólo la voluntad que se deja guiar por aquello que todos pueden querer en común, es decir, por convicciones morales, es decir, por *insight* moral; y razón práctica es la razón que todo aquello que, conforme a su juicio imparcial, está justificado lo piensa como producto de una voluntad autolegisladora. Por modo curioso, en ambos conceptos se compenetran *voluntas* y *ratio*, sin desaparecer la una en la otra. Estos momentos no se enfrentan ya de forma abstracta, como si se tratase de una facultad activa, que interviene en el mundo, y de una facultad pasiva, que, por así decir, se limita a reflejar los hechos. Una voluntad autónoma sólo *da* leyes fundadas racionalmente; y la razón práctica sólo *descubre* leyes que ella, a la vez, proyecta y prescribe. La autodeterminación lleva inserto un momento cognitivo y la razón examinadora de normas un momento constructivo. El propio Kant no pudo en última instancia explicar satisfactoriamente este sorprendente entrelazamiento; sólo podremos hacerlo inteligible si dejamos de entender la libertad y la razón como facultades meramente subjetivas.

Desde el punto de vista de la teoría de la intersubjetividad, autonomía significa, no el poder de disposición que sobre sí tiene un sujeto que se tiene a sí mismo en propiedad, sino la independencia del *uno*, posibilitada por relaciones de reconocimiento recíproco, la cual, por tanto, no puede subsistir sino con una independencia simétrica del *otro*. El carácter intersubjetivo de la libertad y la razón práctica se torna claro cuando analizamos los papeles que en el juego de lenguaje de la moral desempeña una expresión como “respeto”.

(b). La teoría de Ernst Tugendhat se caracteriza en sus diversos estadios por la tendencia a establecer una mediación entre la comprensión empirista de la validez normativa, que acabamos de tratar, y una concepción intersubjetivista de la moral, utilizando como elemento mediador el concepto de autorrespeto. La moral la entiende Tugendhat como un “sistema de normas que se da en una sociedad en virtud de coerción social”. Esta descripción, Tugendhat no la quiere ver entendida solamente para la perspectiva del observador, sino también para la perspectiva del participante. Y así, cree poder elucidar el fenómeno de la validez normativa mediante una adecuada descripción de esa sanción social que sigue a la vulneración de normas morales. De este planteamiento se sigue una concepción no cognitivista de la moral en que la acción inmoral no puede considerarse irracional: “Antes lo que pasa es que cuando se viola una norma moral, uno se convierte en objeto de una sanción social.” Tugendhat cree, por tanto, haber de renunciar a una fundamentación de la moral si por fundamentación se entiende una fundamentación en sentido estricto. La racionalidad en el ámbito de las cuestiones prácticas no puede consistir para él en otra cosa que en racionalidad con arreglo a fines. Por otro lado, Tugendhat se muestra también insatisfecho con las teorías que, sobre tal base empirista, derivan la moral tan sólo de consideraciones racionales con arreglo a fines, e intenta demostrar que por intereses premorales o naturales cualquiera tiene buenas razones para aceptar un determinado sistema de miramiento recíproco impuesto desde fuera. Mackie, por ejemplo, al recurrir al egoísmo ilustrado y a la adaptación inteligente a un sistema de recompensas y castigos, prometidos o impuestos desde fuera, yerra el sentido obligatorio de las normas, el cual se expresa con claridad en los sentimientos morales. La intuición que Tugendhat quiere hacer valer frente a tal reduccionismo, la explica del siguiente modo: “En un caso se trata de una comunidad que viene constituida mediante normas que sirven a la utilidad recíproca, y en el otro caso de una comunidad que viene constituida por normas (en buena parte las mismas), pero cuyo sentido es que en ellas se expresa el respeto recíproco.”

El fenómeno del *respeto recíproco* ha de poder, empero, explicarse partiendo de las premisas que Tugendhat comparte con el empirismo. Punto de arranque de tal explicación lo constituyen las sanciones internas, es decir, esos sentimientos de vergüenza y culpabilidad que se producen por vía de internalización de sanciones externas. La vergüenza moral y la culpa moral, Tugendhat las entiende como reacciones a la pérdida del propio valor -en última instancia es, pues, mi

autorrespeto lo que parece peligrar cuando me comporto inmoralmente. Quien transgrede normas morales, no solamente se expone al menosprecio de los otros, sino que, al haber internalizado tal sanción, también se desprecia a sí mismo. “Fundada” sólo puede, pues, considerarse una norma en la medida en que cada uno, desde su propio punto de vista, pueda tener un interés en que todos se comprometan y atengan a una práctica regulada por vía de intercambio de manifestaciones de respeto.

Ahora bien, si con Tugendhat se parte de que cada uno tiene un interés en respetarse a sí mismo y en ser respetado por otros, entonces puede explicarse por qué las normas morales sólo son buenas para mí cuando son buenas para todos. Pues el autorrespeto exige respeto *mutuo*, por cuanto que yo sólo puedo afirmarme si soy apreciado por aquellos que se comportan de modo que merecen, a su vez, respeto y, por tanto, pueden ser también apreciados por mí. El resultado de la consideración de Tugendhat es una moral del respeto mutuo, que parece venir a resumirse en el conocido principio universalista de igual respeto a cada uno. Pero las premisas de este planteamiento contradicen precisamente a tal intuición. Pues, si mi valoración de otras personas y el respeto que ellas me profesan se remonta en el último término a la circunstancia de que cada uno sólo puede respetarse a *sí mismo* si es respetado por personas a las que uno mismo no menosprecia, entonces esta reciprocidad del reconocimiento implica algo meramente instrumental: el respeto al otro queda mediatizado por el propósito o fin que representa el autorrespeto. Mas el respeto que tengo al otro no puede quedar ligado a la condición de la satisfacción de mi necesidad de autorrespeto si es que de las relaciones recíprocas de respeto ha de resultar esa relación de reconocimiento *plenamente simétrica* que satisfaga a nuestra comprensión intuitiva de las relaciones no instrumentales entre personas que actúan autónomamente. El egocentrismo de una necesidad a la que se pone en juego como prevalente, a saber, la necesidad de ser respetado uno mismo por otro, se comunica también a la relación de reconocimiento basada en ella; con lo que queda desmentida la reciprocidad completa de las relaciones de reconocimiento.

Sólo en el sentido de una reciprocidad *completa*, constituye el respeto recíproco un presupuesto pragmáticamente necesario para que los participantes en la interacción puedan atribuirse derechos y deberes. Para eliminar ese residuo egocéntrico que la aclaración del fenómeno del reconocimiento recíproco a partir de la perspectiva del sentimiento

del propio valor, todavía comporta, Tugendhat ha dado mientras tanto un paso más. En su reciente trabajo Tugendhat vincula *de antemano* la capacidad central de sentir vergüenza moral y culpa moral, con el *status* de ser miembro de una sociedad. Mi autocomprensión como persona está de tal suerte entretrejida con mi identidad social, que sólo puedo estimarme si la autoridad, para mí determinante, de la comunidad como cuyo miembro me entiendo me confirma en el *status* de miembro de ella. Lo que he internalizado como sanción es el temor a ser excomulgado de una comunidad con la que estoy identificado. Esta fundamentación del autorrespeto en relaciones sociales *previas* de reconocimiento, la introduce Tugendhat con una consideración acerca de qué significa respetar a alguien como persona.

El respeto en el sentido de valoración y estima no es siempre un fenómeno moral. Valoramos o estimamos a alguien como deportista, como científico, por sus sobresalientes logros. Apreciamos a alguien como colaborador o como amigo a causa de su capacidad o de su fiabilidad, en una palabra, a causa de una propiedad sobresaliente. Basta variar un poco el ejemplo del amigo para percatarnos de que también podemos estimar a alguien a causa de propiedades morales, es decir, podemos estimarlo como alguien que en situaciones difíciles no se comporta deshonesto o desconsideradamente o sólo en términos oportunistas, que sacrifica algo y, en casos extremos, incluso se sacrifica a sí mismo. En todos los mencionados casos el respeto puede crecer y convertirse en admiración, pues el respeto se refiere aquí a un más o a un menos de apreciación, valoración o estimación de logros y propiedades. En cambio, el respeto de una persona *como* persona no permite graduación alguna; a una persona la respetamos como tal, no a causa de este o aquel rasgo sobresaliente. A una persona la respetamos como tal a causa de su capacidad para actuar autónomamente, es decir, para orientar su acción por pretensiones normativas de validez; en este caso la respetamos únicamente a causa *del* “logro” o propiedad que la convierte en persona (es decir, que representa el ser persona). Y esta facultad constitutiva no la posee alguien en grado mayor o menor; antes caracteriza a las personas como tales. Como persona respetamos a alguien no porque nos impresione o porque merezca estima en este o aquel aspecto; no porque sea una buena persona y lleve una vida buena, sino porque queda en principio o básicamente en situación de (y lo manifiesta en su comportamiento) “ser miembro de una comunidad”, es decir, de poder ajustarse *en general* a normas de convivencia. Con ello el concepto de *pertenencia a un grupo social* ocupa el lugar privilegiado que en la

construcción que se había hecho hasta ahora ocupaba el lugar de autorrespeto. El autorrespeto no puede ser un fenómeno original porque ni siquiera queda claro en qué podría consistir ese núcleo digno de respeto que el sujeto solitario posee con anterioridad a toda socialización o “sociación”. Tugendhat había empezado pensando que ese valor intrínseco que, por así decir, de por sí, esto es, a *nativitate*, cualifica al sujeto para pretender ser respetado por los otros, ha de entenderse como el valor que ese sujeto atribuye a su vida en conjunto. Pero, manifiestamente, la dignidad de una persona no puede reducirse al valor que esa persona atribuye a su vida; a veces arriesgamos la vida para no perder el autorrespeto. El *sí-mismo* del autorrespeto, es decir, el *auto* del autorrespeto, esto es, el *self* del *selfrespect*, depende, en efecto, de ese *status* altamente vulnerable que la propia personalidad representa; y tal *status* sólo se forma en el medio de relaciones de reconocimiento recíproco. Las relaciones no condicionales de respeto recíproco que las personas entablan unas a otras en tanto que personas que actúan responsablemente, tienen la *misma originalidad* que el fenómeno del autorrespeto, es decir, que la conciencia de merecer el respeto de otros. De ahí que Tugendhat se resuelva a suponer una constitución social del *sí-mismo*, del *self*, de la cual se sigue que nadie entiende adecuadamente su propia identidad si no extrae su autorrespeto del *status* de miembro de una comunidad, que él ocupa y los demás reconocen.

El fenómeno del reconocimiento recíproco ya no se explica a partir de un interés original por el autorrespeto o de un miedo primario a la sanción interna que representa la pérdida del valor que uno tiene para sí. Pues el “sí mismo” ya no es nada primero. Antes es pensado como resultado de un proceso de socialización que a su vez presupone ya la estructura de relaciones de reconocimiento recíproco. Lo primero es la idea de una comunidad “en la que cada miembro identifica el sentimiento de su propio valor con la observancia de esas normas que hacen posible a una comunidad, y exige lo mismo de todos los demás. La reciprocidad no radica, pues, aquí en un negocio de intercambios, sino en entenderse recíprocamente de una determinada manera y exigir recíprocamente unos de otros el entenderse así.” Pero entonces la cuestión es si el sentido de todo “deber-ser” moral, que se funda en la recíproca exigencia de reconocimiento mutuo, puede radicar aún “<en la sanción interna”, como Tugendhat trata de mostrar, o si los sentimientos centrales que representan la vergüenza y la culpa -y co-originalmente la indignación y el menosprecio- han de considerarse elementos secundarios en la medida en que reaccionan a

vulneraciones de expectativas legítimas que, en última instancia, se fundan en la reciprocidad de la estructura de reconocimiento que caracteriza a las comunidades. Tugendhat confunde génesis y validez. La observación de que en el proceso de socialización, la instancia que representa la conciencia se forma por vía de internalización de sanciones externas, le sugiere a Tugendhat la falsa idea de que para la persona así socializada y, por ende, dotada de conciencia, considerada *desde su propia perspectiva de participante*, tras el “deber-ser” moral no se sigue ocultando otra cosa que la sanción interna que representa la pérdida de la estima de sí, en lugar de la coerción sin coerciones que ejercen los buenos argumentos, con los que se nos imponen (en tanto que convicciones) nuestras intuiciones o ideas o *insights* morales.

La propia propuesta que hace Tugendhat para la comprensión de una moral posconvencional delata un sentido cognitivo de la validez deóntica de las normas morales, es decir, un sentido no reducible a sanciones internas. Ciertamente, en las sociedades tradicionales las reglas morales permanecen todavía tan estrechamente entrelazadas con las imágenes religiosas del mundo y con las formas de vida colectiva, que es a través de la identificación de los contenidos de esa eticidad concreta en la que se ha crecido cómo los individuos aprenden qué significa *ocupar* el *status* de miembro de una comunidad asentada sobre tales bases. Pero en las sociedades modernas las normas morales han de disociarse de los contenidos concretos de las orientaciones de vida éticas, las cuales sólo pueden aparecer ya en plural; y tienen como única base una identidad social que se ha vuelto abstracta, la cual sólo viene ya circunscrita por el *status* que representa la pertenencia a *una* comunidad, y no ya a esta o aquella comunidad particular. Ello explica los dos rasgos sobresalientes de una moral *secularizada* que desborda el contexto de un *ethos* social de tipo globalizador. Una moral que sólo puede apoyarse ya en el contenido normativo de condiciones generales y universales de convivencia en una comunidad *en general* (basada en el respeto mutuo de personas), ha de ser universalista e igualitaria en lo que concierne a la vigencia/validez y ámbito de aplicación de sus normas. A la vez, en lo que respecta al contenido de sus normas, tiene que ser formal. De este carácter formal y (en lo que a contenido se refiere) vacío se sigue, empero, una consecuencia que es incompatible con una concepción no cognitivista de la moral.

La estructura generalizada de reconocimiento recíproco de sujetos que entablan relaciones unos con otros como miembros de una comunidad

y a la vez como individuos incanjeables, no puede constituir ya otra cosa que un punto de vista para un enjuiciamiento imparcial de cuestiones prácticas que, como tales, han de quedar dejadas a la argumentación de los participantes mismos. Si al cabo también Tugendhat habla de la “perspectiva ilustrada”, desde la que para nosotros “sólo puede resultar determinante aquello a lo que podemos asentir”; y si llega a la conclusión de que “el núcleo sostenible de todas las morales ha de reducirse al conjunto natural y racional de normas a las que también recurre el contractualismo y sin las cuales no puede haber en general una comunidad”; entonces está abandonando sus premisas empiristas y retornando a un Kant entendido en términos intersubjetivistas, es decir, a una construcción como la de John Rawls, en la cual el deber-ser moral, es decir, la validez de las instituciones y principios morales, se hace derivar de que éstos pueden ser racionalmente justificados en el contexto de un enjuiciamiento imparcial. La estructura universal de esas relaciones de reconocimiento recíproco que posibilitan co-originalmente la autocomprensión como persona y como miembro de una comunidad en general, es presupuesta en la acción comunicativa y sigue en pie en los presupuestos comunicativos de las argumentaciones morales. Es precisamente esta estructura la que nos permite enjuiciar algo desde el punto de vista moral.

6. El *factum* de una forma de vida estructurada mediante acción comunicativa es algo que resulta tan poco irrebutable en el juicio moral, como en la propia acción moral. Muéstrase esto analizando esa regla que dice cómo puede considerarse algo “desde el punto de vista moral”. Pues llamamos así el punto de vista desde el que las cuestiones morales pueden juzgarse con imparcialidad. No deja de ser interesante que hayan fracasado todas las tentativas de caracterizar este punto de vista como el punto de vista de un *observador neutral*, ya se considere a éste teniendo ante sus ojos el mundo moral en conjunto desde una atalaya transcendental (como ocurre en Kant), o se lo suponga adoptando como observador empírico un lugar en el mundo, pero contando en ese lugar o posición con conocimientos ideales (como ocurre en las teorías utilitaristas). El punto de vista del observador parece garantizar, merced a la perspectiva de una tercera persona, un particular grado de objetividad en el juicio; pero en realidad resulta inapropiado a la hora de responder a la cuestión de si las acciones o normas son en interés de todos o contribuyen al bienestar general. Pues el observador ideal opera como un sujeto solitario, reúne y valora sus informaciones a la luz de su propia comprensión del mundo y de sí mismo. La imparcialidad del juicio, empero, depende esencialmente de

si se hacen valer las necesidades e intereses en conflicto de *todos* los participantes y de si pueden ser tenidos en cuenta desde la perspectiva de los participantes *mismos*. La posición privilegiada que de entrada parecía ser una ventaja porque prometía convertir al observador en independiente de las interpretaciones perspectivistas de las partes en conflicto, tiene la desventaja de que le corta monológicamente la comunicación con el horizonte de interpretación de los participantes mismos y le cierra el acceso hermenéutico a un mundo moral intersubjetivamente compartido y que sólo se nos abre *desde dentro*.

Quien quiere considerar algo desde el punto de vista moral, no puede dejarse arrancar de la red de relaciones intersubjetivas en que se mueven participantes en la comunicación que entablan entre sí relaciones interpersonales y que sólo en esa actitud realizativa pueden entenderse como destinatarios de normas que les vinculan. La validez de las normas, cuando se la pone en cuestión, sólo puede tematizarse desde la perspectiva de la primera persona del plural, es decir, “por nosotros”; pues precisamente de “nuestro” reconocimiento dependen las pretensiones normativas de validez. No obtenemos una posición imparcial dejando tras nosotros el contexto de las interacciones mediadas lingüísticamente y abandonando las perspectivas de los participantes, sino sólo mediante una *des-limitación universal* de las perspectivas individuales de los participantes. Cada uno de nosotros ha de poder ponerse en la situación de todos aquellos que se verían afectados por la ejecución de la acción problemática o por la entrada en vigor de la norma que está en tela de juicio. Lo que G.H. Mead recomienda como asunción ideal de rol, no puede practicarse por cada individuo y privatim, sino *sólo* por nosotros como participantes en un discurso público.

Cuando se tiene claro que la meta de tal <proceso de entendimiento> de carácter inclusivo o comprehensivo, a saber, un acuerdo sin coerciones, sólo puede alcanzarse a través del vehículo de las buenas razones, destaca con toda claridad el carácter reflexivo de lo que Mead llama “universal discourse”. Pues éste no sólo puede considerarse como una red de acción comunicativa extendida sobre todos los potenciales afectados; sino que como forma de reflexión de esa acción comunicativa es, más bien, argumentación en sentido estricto.

Con ello la construcción de Mead pierde el carácter de una mera proyección. Pues en toda argumentación efectivamente llevada a cabo,

los participantes no pueden menos de practicar tal “proyección”. En las argumentaciones tienen que presuponer pragmáticamente que en principio todos los afectados, en tanto que iguales y libres, pueden participar en una búsqueda cooperativa de la verdad, en la que sólo debe imponerse la coerción ejercida por el mejor argumento. Sobre este estado de cosas, concerniente a lo que vengo llamando pragmática universal, se apoya el principio básico de la ética del discurso, a saber, que sólo pueden pretender validez aquellas reglas morales que pudiesen encontrar el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico. Y el discurso práctico puede desempeñar el papel de un procedimiento que da forma y articulación al punto de vista moral, en virtud de esas suposiciones *idealizadoras* que *fácticamente* tiene que hacer todo aquel que entre en argumentaciones. El discurso práctico puede concebirse como un proceso de entendimiento que, por su forma, es decir, en virtud de presupuestos de la argumentación universales e inevitables, obliga a que todos los participantes *a la vez* practiquen lo que Mead llamaba “asunción ideal de rol”.

Esta explicación del punto de vista moral convierte al discurso práctico en aquella forma de comunicación que, con la universal intercambiabilidad de las perspectivas de los participantes, asegura a la vez la imparcialidad del juicio moral. Esto explica también por qué cabe pensar en obtener, sin incurrir en falacia naturalista alguna, el principio básico de una moral universalista a partir de los presupuestos pragmáticos necesarios de la argumentación en general. Los discursos se asientan sobre la acción orientada al entendimiento, por así decir, como forma de reflexión de ella; en las condiciones de simetría y expectativas de reciprocidad del empleo del lenguaje orientado al entendimiento que caracteriza a la práctica comunicativa cotidiana se encierran ya *in nuce* esas ideas básicas de trato igual e interés y bienestar generales en torno a las que giran todas las morales, incluso en las sociedades premodernas. En las suposiciones idealizadoras de la acción comunicativa, sobre todo en el reconocimiento recíproco de personas que pueden orientar su acción por pretensiones de validez, vienen ya *esbozadas* las ideas de justicia y solidaridad. Ciertamente, las obligaciones normativas que los niños adquieren ya a través de la simple forma de la interacción socializadora, no apuntan *de por sí* más allá de los límites de un mundo concreto de la vida (de la familia, del clan, de la ciudad o de la nación). Estos límites tienen que empezar quedando rotos en los discursos racionales. Pues las argumentaciones alcanzan de por sí más allá de los distintos mundos de la vida

particulares. En sus (de las argumentaciones) presupuestos pragmáticos, el contenido normativo de las presuposiciones de la acción comunicativa queda generalizado, abstractizado y deslimitado, haciéndose extensivo a una comunidad de comunicación (como dice Apel siguiendo a Peirce) que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción.

El punto de vista de la moral se distingue del de la eticidad concreta por una *des-limitación idealizadora* y por una subversión de las perspectivas de interpretación ligadas a las formas de vida particulares en que hemos crecido en el medio de nuestra cultura, perspectivas que, por tanto, resultan de los procesos individuales de formación. Pero este paso (que el punto de vista moral implica) a los presupuestos idealizadores de una comunidad de comunicación, espacial, social y temporalmente ilimitada, no es nunca más (incluso en los discursos que realmente se efectúan) que una anticipación de, y una aproximación a, una *idea* regulativa. Sin embargo, ingrediente de esa *idea* regulativa es que el discurso realmente se produzca, pues de otro modo se repetiría el solipsismo de un examen de normas efectuado “en la vida solitaria del alma”. Incluso el discurso realizado vicariamente o el efectuado in foro interno se distingue ya del examen de normas *pensado en términos monológicos*, que emprenderíamos conforme a la concepción kantiana del imperativo categórico. Pues ese discurso, efectuado sea vicariamente, sea in foro interno, deja claro el sentido y ‘carga de la prueba’ del principio de universalización. Ciertamente, también Kant (por ejemplo, en la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, BA 69, nota) distingue entre una generalización referida al yo, en el sentido lato de la regla de oro, y la operación de generalización estrictamente universalista que da satisfacción al sentido pragmático de la formación de una voluntad general. Pero mientras el sujeto solitario, en tanto que lugarteniente del sujeto transcendental, se sepa facultado para emprender por todos los demás el examen de normas en su propia persona, no se cobra conciencia de la diferencia entre *mi* suposición de una voluntad *general* y el entendimiento intersubjetivo acerca de una voluntad *común*. La perspectiva desde la que examino la universalizabilidad de todos los intereses afectados en cada caso, permanece atemáticamente en el transfondo. Pues mientras cada voluntad autónoma pueda saberse una con todos los demás habitantes inteligibles del reino de los fines, son válidas las máximas que yo (desde la perspectiva de mi comprensión del mundo y de mi mismo) puedo querer como reglas de una práctica general. En cambio, en cuanto abandonamos la metafísica de la doctrina de los dos reinos,

se salen al encuentro sujetos que ya no pueden contar con tal entendimiento transcendental previo. Para ellos, es decir, para nosotros, se plantea el problema de una adecuada comprensión intersubjetiva de los intereses de cada uno.

El principio “no hagas a ningún otro lo que no quieras que se te haga a ti) se revela en tal situación como insuficiente porque permanece egocéntricamente ligado a la propia comprensión no tematizada de sí mismo y del mundo. Sólo una argumentación practicada en términos subjetivos, en la que puedan participar todos los posibles afectados, hace posible, a la vez que necesaria, una radical universalización, es decir, hace posible, a la vez que necesario, un test de la susceptibilidad de universalización de formas de acción, el cual impide se privilegie subrepticamente mi particular visión de las cosas y exige la coordinación de todas las perspectivas de interpretación que, sobre todo en las sociedades modernas, apuntan en direcciones muy distintas a causa del pluralismo de éstas y que vienen acuñadas en términos individualistas. Bajo los presupuestos comunicativos de un discurso inclusivo y exento de coacciones, efectuado entre socios iguales y dotados de unos mismos derechos de participación, el principio de universalización exige que cada uno de los participantes se ponga en la perspectiva de todos los demás; simultáneamente, cada afectado mantiene la posibilidad de examinar si él, sobre la base de una crítica recíproca de la adecuación de las perspectivas de interpretación y de las interpretaciones de las necesidades, puede querer desde su propia perspectiva que una norma en litigio se convierta en ley general.

La idea de que esta asunción ideal de rol, es decir, la idea de que la des-limitación y la reversibilidad de todas las perspectivas de interpretación se tornan posibles, a la vez que necesarias, merced a los presupuestos comunicativos universales de la práctica de la argumentación, esa idea, digo, pierde el extraño carácter que a primera vista ofrece, si se tiene en cuenta que el principio de universalización no hace otra cosa sino volver explícito qué es lo que significa que una norma pueda pretender validez. Ya en Kant, el principio moral tiene el sentido de ser una aclaración de la validez deóntica de las normas; limitándose al caso de las oraciones normativas, ese principio moral no hace sino expresar la intuición *general* de que los enunciados verdaderos o correctos no solamente son válidos para tí y para mí. Los enunciados básicos han de poder dejarse defender con razones que puedan convencer a cualquiera en todo momento y en todos los lugares. Con sus pretensiones de validez los hablantes y oyentes

transcenden los criterios provinciales de una comunidad simplemente particular de intérpretes cuyas prácticas de entendimiento se localizan aquí y ahora.

En el principio moral se expresa un sentido de transcendencia, un ir más allá de sí, que ya viene contenido en las pretensiones de validez asertóricas. De forma similar explica Ch. S. Peirce el concepto de verdad recurriendo a una práctica de entendimiento idealmente deslimitada en la dimensión social y temporal.

El mundo como conjunto de los hechos posibles se constituye en cada caso para una comunidad de interpretación, cuyos miembros se entienden entre sí sobre algo en el mundo dentro de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. “Real” es aquello que puede exponerse en enunciados verdaderos, pudiendo aclararse a su vez el término “verdadero” por referencia a la pretensión que uno entable frente a un prójimo al afirmar un enunciado. Con el sentido asertórico de una afirmación entabla el hablante una pretensión susceptible de crítica, relativa a la validez del enunciado afirmado; y como nadie dispone de la posibilidad de un acceso directo a condiciones de validez no interpretadas, la “validez” ha de entenderse epistémicamente como “validez que se nos revela a nosotros”. Toda pretensión de verdad de un proponente, que esté justificada, ha de poderse dejar defender con razones frente a las objeciones de posibles oponentes y, al cabo, ha de poder contar con un acuerdo racionalmente motivado de la comunidad de interpretación. Sin embargo, en este asunto no basta el referirse a cualquier comunidad particular de interpretación. De ahí que Peirce explique la verdad refiriéndose contrafácticamente al desempeño de una pretensión de validez susceptible de crítica, bajo las condiciones comunicativas de una comunidad de intérpretes idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico. La proyección de una comunidad *indefinida* de comunicación sirve a sustituir el momento de eternidad (o el carácter supratemporal) de la “incondicionalidad”, por la idea de un proceso de interpretación abierto, pero orientado a una meta, que trasciende desde dentro los límites del espacio social y del tiempo histórico, pero a partir de la perspectiva de una existencia finita localizada en el mundo. En el tiempo, según Peirce, los procesos de aprendizaje de la comunidad indefinida de comunicación habrían de constituir ese arco que salva todas las distancias temporales; en el mundo habrían de poderse realizar aquellas condiciones que tienen que presuponerse suficientemente cumplidas para la pretensión incondicionada con que se presentan esas pretensiones de validez

transcendedoras. Como suficiente se considera el grado de cumplimiento que convierte a nuestra praxis argumentativa de cada caso en un componente espacio-temporalmente localizado del discurso universal, inevitablemente supuesto, de una comunidad des-limitada de interpretación. Con esta proyección, la tensión entre facticidad y validez se desplaza a presupuestos de la comunicación que, aun cuando tengan un contenido *ideal* y que sólo puede realizarse aproximativamente, han de ser asumidos *fácticamente* por todos los participantes cada vez que afirman o ponen en tela de juicio la verdad de un enunciado y pasan a una argumentación para justificar esa pretensión de validez.

El concepto discursivo de verdad que Peirce sostiene, permite reconocer por qué el concepto de validez deóntica, análogo al de verdad, puede aclararse en su sentido recurriendo a un principio moral que liga la exigida asunción ideal de rol a la forma de comunicación que representan los discursos prácticos. Las <oraciones de deber> u oraciones deónticas (o proposiciones deónticas) (según se prefiera traducir *Sollsätze*) correctas no se refieren, ciertamente, como los enunciados verdaderos, a estados de cosas existentes en el mundo objetivo, sino a relaciones interpersonales en un mundo social, reguladas u ordenadas con pretensión de legitimidad. Pero los ordenes justos no solamente vienen contruidos, sino también descubiertos. Mas en todo ello lo que necesita explicación es el papel de las idealizaciones a las que una explicación intersubjetivista del principio moral ha de recurrir una y otra vez.

7. Si se entiende la corrección o rectitud normativa, al igual que la validez en general, como la relación triádica “validez-de-algo-para-alguien”, el sentido contrafáctico de la *aceptabilidad* racional no puede reducirse al sentido de *aceptancia* o aceptación dentro de una comunidad de interpretación. Por otro lado, el concepto de una comunidad de comunicación des-limitada es un contrasentido en la medida en que toda comunidad identificable es limitada y en que, a través de reglas de inclusión, distingue entre miembros y extraños. Pero era precisamente esta diferencia o discriminación la que había de quedar eliminada por esa pensada des-limitación en el espacio social y en el tiempo histórico. También la imagen de un auditorio ideal (Perelmann) resulta demasiado concretista. El modelo de un espacio público poroso para todos los participantes, temas y aportaciones, es quizá el que resulta más a propósito. Pues todas esas imágenes no hacen otra cosa que tratar de convertir en intuitivos a conceptos límites

concernientes a la determinación de una *estructura* ideal de comunicación. Las idealizaciones se refieren a la posible *estructura* de una práctica de entendimiento que opera de forma autorreferencial y se corrige a sí misma, con el resultado de una desrelativización siempre creciente de aquellas condiciones bajo las que pueden desempeñarse pretensiones de validez entabladas siempre en un determinado contexto pero que, por su propio sentido, trascienden ese contexto.

De “idealización” hablamos en contextos completamente distintos. La universalidad ideal de los conceptos y los significados ofrece a primera vista dificultades menores porque parece imponerse en el medio sin resistencia que representa el pensamiento. Pero, de hecho, la generalidad o universalidad que representan el significado de un término y el significado de una oración se basa ya en ese tipo de idealización lingüística que nos permite reconocer en sucesos sígnicos singulares el mismo tipo de signo y en diversas emisiones la misma oración gramaticalmente formada. Las figuras geométricas que, al igual que Euclides, sólo podemos realizar en la arena o en la pizarra aproximativamente y a título de ejemplos, afirman una universalidad ideal en un sentido distinto. Pues con ella queda asociada la idea de perfección o perfectibilidad -un círculo podemos trazarlo de forma más o menos exacta. También las operaciones físicas de medida descansan en el supuesto contrafáctico de que podemos acercarnos con la aproximación que deseemos a magnitudes ideales; en la práctica no logramos confeccionar una superficie perfectamente plana. De forma similar los experimentos se apoyan en el supuesto de un gas ideal, de un vacío, etc. Un sentido distinto, pero afín, es el que tienen las simulaciones. Podemos eliminar con la imaginación o el pensamiento el influjo de la fuerza de gravedad y simular en la Tierra estados de ingravidez, con los que efectivamente sólo nos topamos en el espacio cósmico. Con el concepto de idea regulativa, este modelo matemático de la aproximación infinita queda, finalmente, transferido del ámbito de la acción instrumental a las interacciones. Estas pocas referencias comparativas que acabamos de hacer aquí, han de bastar para hacer plausible que no carece de antemano de sentido *idealizar formas de comunicación*, es decir, pensar procesos de comunicación como si éstos discurriesen bajo condiciones ideales.

Las idealizaciones efectuadas en la dimensión pragmática de la práctica del entendimiento intersubjetivo sólo tienen algo arbitrario desde el punto de vista de una comprensión del lenguaje recortada en términos semanticistas. Pues en cuanto reflexionamos sobre el empleo

de expresiones lingüísticas adoptando la actitud realizativa de hablantes y oyentes, nos topamos con idealizaciones como operaciones inevitables a la vez que triviales, de las que están transidas la acción comunicativa y la argumentación. Adscribimos a las expresiones significados idénticos, atribuimos a las pretensiones de validez un sentido trascendedor y suponemos a los hablantes racionalidad o capacidad de responder de sus actos. Éstas y otras atribuciones tienen su lugar en presupuestos pragmáticos. Al efectuar una comunicación podemos suponer autorreferencialmente como cumplida lo que es una condición pragmática de esa comunicación, aun cuando puede ocurrir que esa suposición no se ajuste objetivamente a la realidad; si la comunicación no cumple la condición supuesta, hemos actuado bajo una *suposición contrafáctica*.

Pues bien, una idea cuya comprensión es la que más dificultades ofrece, es el supuesto pragmático-transcendental de que el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, sea en la acción comunicativa, sea en la argumentación, exige *siempre* de los participantes determinadas presuposiciones de tipo pragmático-formal para que tal práctica pueda *en general* producirse, y ello con independencia de que *post hoc* tales supuestos resulten ser contrafácticos. De algunos de estos supuestos sabemos, al menos intuitivamente, que no pueden cumplirse bajo las restricciones empíricas habituales; pero con todo, tales presupuestos idealizadores hemos de suponerlos *suficientemente cumplidos*. En este sentido en el discurso racional, en el que uno trata de convencer al otro en virtud del mejor argumento, suponemos una situación de diálogo que en varios aspectos satisface a condiciones ideales. Entre ellas figuran, como hemos dicho, el carácter público del acceso al discurso, la participación con iguales derechos, la veracidad de los participantes, la ausencia de coerción en los posicionamientos o tomas de postura, etc. Para cada una de estas determinaciones de la llamada “situación ideal de habla” hay que mostrar (por vía de poner al descubierto autocontradicciones realizativas) que pertenecen a los presupuestos *inevitables* de la argumentación. Todo hablante sabe intuitivamente que una supuesta argumentación no puede considerarse una argumentación seria si se vulneran las correspondientes condiciones, por ejemplo, si no se permite el acceso a determinados participantes, si se excluyen determinados temas y aportaciones, si se arrancan asentimientos o rechazos mediante sugestión o amenazando con sanciones, etc. Pues bien, estos presupuestos universales de la argumentación, a causa de su fuerte contenido idealizador, no son fáciles de cumplir. Los discursos racionales tienen un carácter harto

improbable y se elevan como islas sobre el mar de la práctica cotidiana. Al mismo tiempo constituyen un orden autosustitutivo: no hay para ellos equivalentes funcionales. Hoy los discursos están especializados en determinadas funciones sociales como son la generación de saber, la terapia, la crítica de arte, la jurisprudencia, la formación de la voluntad política, etc., y necesitan de institucionalización. Las reglas de institucionalización son en la mayoría de los casos en las sociedades modernas normas jurídicas, sobre todo normas de organización y procedimiento que fijan cualificaciones para la participación y competencias, ámbitos de temas, procesos de deliberación, modalidades de decisión, obligaciones de fundamentar determinadas resoluciones, etc. Analizando el ejemplo de los reglamentos de las instancias deliberativas puede verse cómo las deliberaciones se norman con la finalidad de asegurar, bajo restricciones temporales, sociales y de contenido, la probabilidad de un cumplimiento suficiente de exigentes presupuestos comunicativos. La institucionalización de tales discursos descarga a los participantes en ellos del considerable gasto motivacional y cognitivo que exige toda búsqueda cooperativa de la verdad, cargada de presupuestos difíciles, cuando se efectúa en argumentaciones no reguladas, en argumentaciones que surgen espontáneamente. Desde el punto de vista de un legislador que institucionaliza discursos, los fenómenos de degeneración en que corre el riesgo de acabar tal práctica deliberativa de tipo espontáneo-informal constituyen, por así decir, el substrato resistente en el que aproximativamente han de convertirse en realidad las “formas geométricas” de un proceso ideal de deliberación.

Pero las reservas más importantes se dirigen menos contra la posibilidad de institucionalizar eficazmente discursos racionales: éstas son cuestiones relativas a una “teoría discursiva del derecho y de la política”, es decir, a una teoría del derecho y de la política articulada en conceptos de “teoría del discurso”; las objeciones escépticas se dirigen contra las idealizaciones mismas, que van ligadas al modelo del discurso como tal.

a). Así, Steven Lukes se pregunta en qué forma los actores pueden dar satisfacción a las condiciones de participación de un discurso práctico que, sobre la base de la asunción ideal de rol, abra la perspectiva de un acuerdo racionalmente motivado de todos los afectados. Un consenso sobre intereses susceptibles de universalización sólo cabría esperararlo si la teoría postula, o bien sociedades homogéneas, o bien participantes abstractos (como, por ejemplo, las partes de Rawls en la posición

original), y cuentan con que, bajo los presupuestos comunicativos del discurso racional, los actores pierden su ser de carne y hueso, y se transforman sin percatarse de ello en seres inteligibles (en el sentido de Kant). Los participantes en la comunicación, cuya identidad se ve cambiada hasta tal punto que ya no guardan relación reconocible alguna con los actores de los conflictos de acción necesitados de regulación, tendrían que perder por fuerza el contacto con sus propios intereses y problemas. Y tal argumentación, desconectada hasta tal punto de la vida real, tendría que perder de vista el objeto que le es propio: “Incluso si fuera así, cuanto mayor sea la distancia entre los agentes efectivos y los agentes idealmente racionales capaces de alcanzar el consenso requerido, tanto menos relevante se torna la deliberación de éstos últimos para el objetivo del que se trata, que es el de establecer cómo pensarían y sentirían los participantes efectivos si se eliminasen las estructuras de dominación de que se habla.” En un contexto similar B. Williams advierte de que el sueño de una comunidad ideal de comunicación -se está pensando en el reino de los fines de Kant- se aleja demasiado de la realidad social e histórica como para seguir teniendo algún significado para las cuestiones concretas. En estas objeciones subyace un falso concepto de idealización.

Quien participa seriamente en argumentaciones tiene, ciertamente, que suponer que se cumplen suficientemente las mencionadas condiciones de una “situación ideal de habla”. Pero estas idealizaciones no se refieren a los objetos tratados en ellas; dejan intacta la identidad de los participantes y también dejan intacta la materia del conflicto, que proviene del mundo de la vida. El punto de vista moral exige una delimitación y una reversibilidad de las perspectivas de interpretación, precisamente para que los puntos de vista alternativos y las diversas constelaciones de intereses, las diferencias que se dan en la comprensión que los actores tienen de sí y del mundo, no queden eliminadas, sino que puedan hacerse valer. La interpretación operacional que Klaus Günther hace de la idea de imparcialidad saca a la luz el *point* del sentido de validez de los juicios morales singulares: precisamente una de aquellas normas que son en interés de todos por igual tiene que ser la adecuada en una situación dada, habida cuenta de todos los rasgos relevantes de esa situación. En el discurso de fundamentación sólo se abstrae de los contextos en que contingentemente una norma propuesta puede verse inserta, a fin de que esa norma, si es que resiste el test de universalización, sea lo suficientemente abierta como para permitir una aplicación sensible al contexto. No debe ser tan selectiva que sólo permita interpretaciones

estándar y no consienta esas matizaciones de una descripción lo más exhaustiva posible de la situación, que han de hacerse valer en el discurso de aplicación.

b). Otra reserva frente a la versión procedimentalista del principio moral viene a decir que el discurso práctico es incapaz de fijar o representar *un procedimiento suficientemente determinado*. Los presupuestos de la comunicación aseguran la selección de respuestas correctas. Pero habría de disponerse de criterios independientes para la evaluación de las razones. Y en lo que a esto último se refiere, la solución no puede proporcionarla la práctica de un intercambio intersubjetivo de argumentos, atendida a procedimientos. Pues al cabo, sólo contarían los argumentos sustanciales que cada participante fuera (o sería) capaz de ponderar igualmente bien por sí solo. Las objeciones de este tipo se apoyan, o bien en un concepto de argumentación recortado en términos pragmáticos, o bien en un concepto de fundamentación recortado en términos semanticistas, o en ambas cosas.

Yo entiendo la argumentación como un procedimiento para el intercambio y evaluación de informaciones, razones y terminologías (o nuevos vocabularios que hacen posible la revisión de descripciones); naturalmente, el procedimiento no puede generar por sí solo estos elementos; sólo tiene por fin asegurar que el intercambio de argumentaciones pueda discurrir sobre la base de todas las informaciones y razones relevantes, accesibles en un determinado momento, así como dentro del sistema de descripción que en cada caso resulte más fecundo y adecuado. Con Peirce supongo que las argumentaciones son ingrediente necesario de procesos reflexivos de aprendizaje que, ciertamente, no pueden explicarse a su vez por entero recurriendo sólo a argumentaciones. Pero los procedimientos y razones están de tal suerte entrelazados entre sí, que no puede haber evidencia alguna, ni criterio de evaluación alguno, que haya de considerarse previo a la argumentación, es decir, que no hubieran de ser a su vez fundamentados en argumentaciones, y validados mediante un acuerdo discursivamente alcanzado, racionalmente motivado bajo los presupuestos de la argumentación. Los argumentos deductivos solos no son informativos, y las experiencias o los sentimientos morales no constituyen base alguna independiente de las interpretaciones. Porque en las cuestiones sustanciales no hay evidencias últimas ni argumentos “contundentes” o “definitivos”, hemos de recurrir a la argumentación como procedimiento, para explicar a partir de su pragmática por qué hemos de atribuirnos la capacidad de entablar pretensiones de validez

transcendedoras y la capacidad de desempeñar argumentativamente tales pretensiones.

c). Finalmente, plantéase la cuestión de si en las argumentaciones, sobre todo en los discursos prácticos, podemos esperar una única respuesta *correcta*. A causa del contenido ideal de los presupuestos centrales de la argumentación en general, nunca podemos tener la certeza de que los enunciados que en el presente estado de la discusión tenemos por verdaderos o correctos, pertenezcan al conjunto de los enunciados que habrán de resistir la crítica en el futuro. Pero este falibilismo inscrito en la teoría del discurso es solamente el reverso del postulado de que toda pregunta suficientemente precisada no permite más que una única respuesta válida. Aun cuando esto nos resulte convincente para el caso de las oraciones asertóricas, en el caso de las cuestiones normativas las cosas parece que son distintas. ¿Puede darse, por ejemplo, una única respuesta correcta a la cuestión del aborto? En el estado actual de la discusión, ambas partes parecen tener en esta cuestión buenos argumentos, y quizá argumentos que son igualmente buenos. Se trata, pues, *for the time being*, de una cuestión no decidida. En la medida, pues, en que efectivamente se trate de una cuestión moral en sentido estricto, tenemos que partir de que, *in the long run*, podrá ser decidida con buenas razones en uno u otro sentido. Sin embargo, no puede excluirse *a fortiori*, que en el caso del aborto se trate de un problema que no pueda resolverse desde el punto de vista moral. Pues lo que desde tal punto de vista buscamos es una regulación de nuestra convivencia que resulte igualmente buena para todos. Pero podría resultar que las descripciones del problema del aborto vengan siempre indisolublemente entrelazadas con estas o aquellas autodescripciones de personas y grupos, es decir, con sus identidades y proyectos o formas de vida. En caso de que efectivamente se dé tal conexión interna, la pregunta habría de ser formulada de otra manera, es decir, desde el punto de vista ético, no desde un punto de vista moral. Y entonces, según fuesen el contexto, el horizonte de tradición y el ideal de vida, podría haber distintas respuestas válidas. En consecuencia, la cuestión moral propiamente dicha sólo concerniría al nivel más general del orden legítimo de las formas de vida coexistentes. Y entonces la cuestión es cómo puede asegurarse la integridad y la coexistencia -con iguales derechos- de formas de vida e interpretaciones del mundo, de las que resultan diversas concepciones éticas acerca del aborto.

En otros casos, del resultado no concluyente de los discursos prácticos puede sacarse la conclusión de que en lo tocante al problema de que se trata y a la materia necesitada de regulación, no está en juego interés alguno que sea susceptible de universalización; entonces no se podrán buscar respuestas morales, sino sólo compromisos que sean “fair”.

8. La interpretación de la moral en términos de teoría de la comunicación y la formulación del principio moral en términos de ética del discurso tienen la ventaja de evitar un individualismo, que suele introducirse subrepticamente con las premisas de la <filosofía de la conciencia> o <filosofía del sujeto>. La distinción deontológica entre cuestiones normativas, concernientes a la acción correcta, y cuestiones evaluativas, concernientes a la <vida buena>, sólo tiene por resultado un concepto de moral estrecho, recortado a la esfera privada del individuo, separado de la esfera pública de la convivencia socialmente organizada, si a la base de él se pone un concepto de persona recortado en términos individualistas. En cambio, en cuanto se parte del concepto de un individuo ya de suyo socializado y al punto de vista moral se lo ve inscrito en la estructura de reconocimiento recíproco de sujetos que actúan comunicativamente, la moral privada ya no se distingue en principio de la justicia pública, sino sólo en lo que respecta al grado de organización y a la mediación institucional de las interacciones. Resulta entonces claro que las personas en tanto que *individuos* que se respetan unos a otros están sujetos a obligación moral, de la misma forma que las personas en tanto que *miembros* de una comunidad que realiza fines colectivos.

El concepto moral recortado en términos individualistas se apoya en una lectura negativa del imperativo categórico, aplicado en términos monológicos. Éste habría de servir a fundamentar mandatos morales por vía de prohibición de las formas de acción no susceptibles de universalización. Deberes negativos como “no mentirás” o “no harás mal a nadie” ofrécense como el modelo más obvio de fundamentación. Si no puedo querer que la máxima conforme a la que, para conseguir ventajas para mí, puedo engañar y dañar a los otros, se convierta en norma universal, entonces tengo el deber de no actuar así. Si, en cambio, llego a la conclusión de que una máxima puede servir para convertirse en ley general, de ello no se sigue todavía una obligación, sino simplemente el permiso para actuar conforme a esa máxima. Esta lectura obtiene su plausibilidad de la circunstancia de que los deberes negativos parecen estar por encima de los positivos, y de que los

deberes negativos parecen expresar con particular énfasis el sentido deontológico de los mandatos morales. Prohibiciones categóricas del tipo “no matarás” o “no mentirás” se dirigen en segunda persona a todos los sujetos capaces de acción y exigen omitir determinadas acciones sin consideración de las consecuencias. Estas normas deben su contundencia (a) a la incondicionalidad de su validez, (b) a la determinidad de su contenido y (c) a la univocidad de sus destinatarios. Sólo cuando se cumplen estas tres condiciones, puede *todo individuo saber sin más*, cuándo se está cumpliendo el mandato y cuando se lo está transgrediendo.

A todo deber corresponde desde la perspectiva de la posible víctima un derecho, por ejemplo, al deber de no matar, el derecho a la integridad corporal y a la vida. Un principio moral que sólo posibilite la fundamentación de normas prohibitivas de carácter general, convierte en elemento nuclear de la moral esta clase de los derechos y deberes negativos. Esto responde a convicciones liberales; pues los derechos que resultan simétricos a esos deberes de tipo negativo, circunscriben esas esferas de libertad en las que, conforme a la formulación del principio kantiano del derecho, el arbitrio de cada uno puede compatibilizarse con la libertad de todos conforme a leyes generales. Si esta consecuencia se siguiese obligatoriamente del planteamiento deontológico, el principio de la ética del discurso, que de ningún modo se extiende sólo a la formación de una voluntad común de tipo *negativo*, sería demasiado inespecífico y, en verdad, no constituiría un principio de la formación de la voluntad moral, sino de la formación de la voluntad política. Por esta razón distingue, por ejemplo, A. Wellmer entre un principio moral entendido en términos negativos y aplicable en términos privados, y un principio de legitimidad de tipo público-democrático, referido a la formación de una voluntad común positiva: “En ambos casos la distinción entre <correcto> y <no correcto> hace referencia a una voluntad común formada sin coerciones . . . Pero tal referencia hay que entenderla de modo diverso. En el caso del juicio moral se trata de acertar en las situaciones concretas con lo que -en terminología de B. Gert- seríamos capaces de <defender públicamente> como un modo de acción universalizable . . . La cuestión que se plantea es la de si nosotros, esto es, los seres racionales, podemos querer que un determinado modo de acción se vuelva general. Y sólo la respuesta *negativa* a esta cuestión constituye un <debes> o <tienes que> de tipo moral.” Frente a esta concepción quiero mostrar que tal preferencia por los derechos y deberes negativos no se sigue del planteamiento deontológico como tal, sino sólo de su

conexión con un concepto de persona recortado en términos individualistas.

La distinción deontológica entre lo justo y lo bueno se corresponde con la distinción entre juicios normativos acerca de aquello que debemos hacer, y juicios evaluativos acerca de algo existente en el mundo, que para nosotros es más o menos bueno o malo. Un primer punto de apoyo para esta distinción lo constituye la circunstancia de que a la gramática de los mandatos le es inmanente *eo ipso* una referencia a la acción, mientras que ello no es así en el caso de la gramática de las valoraciones. Los juicios normativos se refieren siempre a la elección entre posibilidades de acción alternativas; las evaluaciones se refieren a objetos o a situaciones, incluso con independencia de que tales objetos, situaciones o estados vengan descritos como fines o bienes desde la perspectiva de un agente que se orienta a realizar sus propósitos. Más importante es el sentido no-teleológico de los mandatos. No cabe duda de que las acciones regidas por normas tienen para los participantes o para los afectados buenas o malas consecuencias. Pero un juicio moral sobre una acción sólo puede pretender una validez general porque se emite apelando a una norma válida de acción subyacente, sin depender *ad hoc* de la valoración de aquellas consecuencias de la acción que, conforme a criterios de la persona implicada o de un colectivo afectado, puedan resultar más o menos deseables. Las valoraciones dicen qué es lo que “para mí” o “para nosotros” es en cada caso más o menos bueno y útil, más o menos malo y nocivo. Los mandatos codificados en términos binarios prescriben qué modos de acción son correctos o incorrectos, sin referirse a destinatarios determinados y sin tener en cuenta sus preferencias u orientaciones valorativas contingentes. El asesinato y la mentira no son incorrectos solamente porque no sean buenos para aquello que *en cada caso* las padecen. Como normas de comportamiento son incorrectas *en absoluto* porque chocan con un interés *generalizable*. El sentido incondicionado o categórico de la validez deontica quedaría en entredicho si el carácter vinculante de las acciones y normas de acción fundamentadas imparcialmente no quedase desconectado de los valores y preferencias que sólo resultan de la perspectiva valorativa de determinadas personas o grupos de referencia. En este aspecto los juicios normativos se orientan por reglas, no por metas sociales.

Las reglas de acción coordinan los planes de los distintos actores, las metas y los fines son los resultados apetecidos de la intervención de un

actor -individual o colectivo- en el mundo. Quien quiera actuar moralmente ha de decidirse entre alternativas de acción a la luz de normas que él tiene por correctas; y la corrección o rectitud de estas normas se mide atendiendo a si son en interés de todos los posibles afectados por igual. Quien quiere actuar enderezándose de verdad a la obtención de un fin, se decide entre alternativas de acción atendiendo a sus metas y fines preferidos; y tales metas o fines los selecciona desde puntos de vista valorativos. Desde el punto de vista deontológico, lo más obvio es, pues, mantener totalmente libres las consideraciones morales de toda consideración relativa a la obtención de un fin. Y como las normas prohibitivas de carácter general satisfacen manifiestamente a tal condición, parecen poder fundamentar de forma ejemplar deberes morales. Frente a esto, bajo los mencionados aspectos (a-c) voy a tratar de mostrar que también las normas positivas de acción pueden fundamentar deberes en sentido estricto.

ad a). Las normas prohibitivas del tipo “no matarás” suscitan la apariencia de que tal comportamiento está prohibido “incondicionalmente” (en el sentido de una estricta universalidad) a cualquiera en todas las circunstancias y en todo momento, es decir, está prohibido *categoricamente*. Así entendió en todo caso Kant el sentido de la validez de las máximas de acción justificadas como, y convertidas en, leyes generales mediante el imperativo categórico; en la validez *incondicionada* o absoluta se expresaría de forma enfática el sentido de la obligación moral, el sentido del “deber-ser” moral. Sólo que, mirando algo mejor las cosas, nos percatamos de que los derechos y deberes negativos distan tanto de poder pretender una validez “absoluta” como los positivos.

La respuesta falsa con que salvamos la vida de otro es moralmente tan obligatoria, como es moralmente permitido el matar en caso de legítima defensa o el omitir la ayuda a otro para evitar males mayores. Las normas válidas son sólo válidas “prima facie”. Se basen o no en dobles negaciones, *todos* los derechos y deberes desempeñan en los discursos de aplicación el mismo papel, a saber, el de razones. En el caso de colisiones de normas, sólo a la luz de una descripción lo más completa posible de todos los rasgos relevantes de una situación dada puede mostrarse *cuál* de las normas que compiten entre sí resulta adecuada a un determinado caso. Las normas que quedan por detrás de la “única norma adecuada”, no pierden su validez porque no resulten adecuadas al caso. Permanecen válidas aun cuando no se acomoden al caso dado. Ya por esta razón el sentido de la validez deontológica no

puede interpretarse en términos de *éticas de la convicción*, como absolutamente *incondicionado*, o como un deber-ser absoluto.

Antes la validez deóntica tiene el sentido intersubjetivo de que una expectativa de comportamiento no es sólo deseable para determinados destinatarios, sino que es buena “para todos” por igual: la referencia a lo bueno y malo no queda, ciertamente, categorialmente cercenada, pero mediante universalización la norma queda cualificada como una regulación *buena para todos por igual*. A causa de tal referencia intersubjetiva, inscrita en las reglas morales, ninguna norma, ya se trate de derechos y deberes positivos, ya se trate de derechos y deberes negativos, puede fundamentarse y aplicarse *privatim*, en un monólogo solitario del alma consigo misma. Pues de ningún modo puede darse por sentado que las máximas susceptibles de generalizarse desde mi perspectiva hayan de ser también reconocidas como deberes morales desde la perspectiva de otros, o incluso desde la perspectiva de todos los otros. Kant podía ignorar esto porque, como hemos dicho, partió de que en el reino de los fines todos los sujetos comparten *la misma* comprensión del mundo y de sí. A este pre-entendimiento abstracto que la “conciencia en general” presupone, corresponde en el mundo de los fenómenos la suposición de una igualdad abstracta de las constelaciones de intereses de las personas individualizadas que, en el sentido del “individualismo posesivo”, quedan descritas como propietarias de sí mismas. En cuanto dejamos caer estas premisas, lo que obtenemos es la necesidad de someter todas las normas -y no sólo las normas prohibitivas de carácter general- a un test *público* de universalización, el cual viene sujeto a lo que llamamos “condiciones del discurso” y hace menester una asunción recíproca de perspectivas.

ad b). Las normas prohibitivas del tipo “no matarás” tienen la ventaja de su *determinidad*. Con los deberes positivos hace entrada en la moral una fijación de fines, que exige de los agentes una intervención en el mundo enderezada a obtener de ella determinadas consecuencias. Mientras que siempre está en manos de un actor el omitir una acción, la producción de un estado apetecido nunca depende solamente de la buena voluntad del actor, sino también de la contingencia de los medios disponibles, de las interferencias causales de otras series de sucesos, y de otras restricciones de una situación de acción. Las normas de acción positivas hacen menester un saber predictivo y un gasto concreto en operaciones, energías y dedicación, etc; se plantean con ello el problema de la imputación de resultados y consecuencias laterales de la acción, el problema de la exigibilidad y de la división del trabajo moral

entre diversos actores y, en general, el problema de la valoración de un resultado a la luz de metas que admiten por lo general un más o un menos. ¿Se prestó ayuda de modo adecuado?, ¿a quién podía exigirse tal ayuda?, ¿se prestó esa ayuda en grado suficiente?, todas éstas son preguntas que dependen de las circunstancias. En todo caso, los problemas que todo ello representa para los discursos de aplicación y, por ende, la carga de cuestiones que han de elaborarse en tales discursos, crece a medida que penetran en el contenido de las normas fines (más o menos específico).

Pero la descarga *relativa* que, en lo tocante a problemas de aplicación, suponen los deberes de tipo negativos, funda a lo sumo una ventaja heurística de éstos, mas no una exclusión de los deberes positivos del ámbito de lo moralmente fundamentable. Pues problemas de aplicación tampoco pueden excluirse nunca por completo en el caso de los deberes negativos. La primacía categorial que se quiere dar a los deberes negativos habría de fundamentarse de otro modo. Consideremos, por ejemplo, la lista de deberes negativos a los que B. Gert concede ese señalado *status*:

1. No matarás.
2. No causarás dolor.
3. No mermarás a nadie en sus facultades.
4. No privarás a nadie de libertades y de posibilidades de acción.
5. No causarás pérdida de placer (esto es, no coartarás a nadie en las posibilidades que tenga de satisfacer sus necesidades).
6. No engañarás a nadie.

Con la vista puesta en tales ejemplos intuitivamente convincentes Ch. Fried describe los correspondientes derechos categóricos como ingrediente nuclear de una moral universalista. Según su concepción, las normas básicas de tipo negativo vienen definidas precisamente por aquellos deberes que tienen por contenido la protección de la integridad de una persona como un ser capaz de actuar libremente: “Lo que no debemos hacernos unos a otros, las cosas que son males, son

precisamente aquellas formas de interacción personal que niegan a nuestra víctima el *status* de una persona que escoge libremente, que evalúa racionalmente, que obra con eficacia, el *status* especial que representa la personalidad moral.”

Fried hace valer así una intuición profundamente anclada en la tradición liberal: la integridad de una persona sólo parece venir protegida por esos deberes universales, incondicionados y negativos que mediante el mandato de omitir determinadas acciones otorgan a cualquiera las mismas zonas de libertad subjetiva intangible. Sin embargo, este resultado sólo se produce porque Fried pone a la base de sus consideraciones un concepto individualista de persona que está cortado a la medida de un tipo de acción dirigida por intereses y racional en lo que a elección se refiere, esto es, de un tipo de acción que, en efecto, resulta privilegiado en las sociedades económicas modernas. La libertad de arbitrio, la persecución racional de fines conforme a preferencias de uno mismo analíticamente aclaradas, la elección informada y la utilización eficiente de los medios apropiados circunscriben competencias que son menester para una acción orientada al éxito por parte de un actor que egocéntricamente ha de cuidar de sí mismo. Mas no deja de ser interesante que estas determinaciones no basten para la determinación de ese *status* de personalidad moral, que ha de protegerse desde puntos de vista morales. Pues con ese núcleo de la persona que *moralmente* es digno de respeto sólo damos en nuestra actitud realizativa frente a una segunda persona; sólo cuando al menos dos personas se salen al encuentro en el marco de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido para entenderse entre sí sobre algo, es decir, sólo en la acción comunicativa, pueden los actores -y no tiene más remedio que hacerlo- *reconocerse como personas susceptibles de responder de sus actos*. Es entonces cuando mutuamente se imputan la capacidad de orientarse en su acción por pretensiones de validez.

Desde este punto de vista el papel destacado de ese núcleo de deberes tales como el “no matarás” se explica de otro modo. A ese núcleo pertenecen exactamente los deberes que pueden entenderse como aspectos de la exigencia general: “Obra orientándote al entendimiento y deja a todos la libertad comunicativa de tomar posición frente a pretensiones de validez”. Esos deberes son fundamentales porque están cortados a la medida del respeto de la capacidad que tienen de responder de sus actos los actores que actúan comunicativamente. Pero esas normas no tienen en modo alguno el sentido de meros

deberes negativos. Al comportarme verazmente, no solamente me *abstengo* de engañar, sino que ejercito a la vez un acto sin el que no tendría más remedio que venirse abajo la relación interpersonal entre participantes en la interacción realizativamente orientados, la cual depende del reconocimiento recíproco. Esas normas que convierten en deber el cumplimiento de presupuestos pragmáticos necesarios de la acción comunicativa, son peculiarmente indiferentes frente a la distinción entre deberes negativos y deberes positivos: al *tratar* con respeto a los demás, protejo a la vez el núcleo frágil y vulnerable de sus personas. De ahí que no sea casual que otras normas de este tipo, por ejemplo aquellas que nos obligan a observar las pretensiones de validez normativas, aparezcan en formulación positiva. Los diez mandamientos de B. Gert contienen también deberes positivos de ese tipo:

7. Debes cumplir tus promesas.

10. Debes cumplir con tu deber.

La posición fundamental que ocupa esa clase de deberes que Gert recogió en su catálogo de obligaciones, puede explicarse, no recurriendo a la determinidad de normas prohibitivas o de omisión, sino apelando al carácter autorreferencial de esos deberes. Pues esos deberes norman exactamente los presupuestos pragmáticos necesarios de la acción comunicativa, en cuyos ingredientes normativos, la ética del discurso, analizando los presupuestos comunicativos universales y necesarios de la práctica de la argumentación, es decir, de la forma de reflexión de la acción comunicativa, ve el contenido básico de la moral en general. Los diez mandamientos de Gert se enderezan directamente a la conservación de la integridad de la persona misma como una estructura simbólica que se forma y reproduce en relaciones de reconocimiento recíproco; e indirectamente se refieren al mantenimiento y desarrollo del substrato corporal de la persona digna de ser respetada. El riesgo constitutivo, es decir, los peligros que puede correr una estructura de la personalidad, entregada, por así decir, a relaciones interpersonales, son incluso anteriores y previos a los que representa el menoscabo de la integridad del cuerpo y de la vida: la forma simbólica de la identidad puede estar hecha ya pedazos mientras el substrato físico permanece todavía intacto. Por eso, a veces preferimos el riesgo de la muerte a una vida sin libertad. Esta es una

verdad que, ciertamente, se presta a toda clase de abusos ideológicos; pero que no queda desmentida como tal por tales abusos ideológicos.

ad c). Como una persona sólo puede individuarse por vía de socialización y sólo puede desarrollar su propio centro interior en la medida en que a la vez se aliene en reciprocidades comunicativamente establecidas, en la moral habrá de reflejarse la estructura intersubjetiva de esa frágil y vulnerable identidad, pues la moral opera como antídoto contra esa vulnerabilidad. De ahí que la integridad de la persona particular, que exige que se tenga a todos el mismo respeto, no pueda mantenerse sin proteger al mismo tiempo la trama social de relaciones de reconocimiento recíproco. Así como la justicia y la solidaridad sólo son dos caras de la misma moneda, así también los deberes positivos y negativos brotan de *la misma* fuente. Si los deberes positivos y negativos han de proteger la integridad de un individuo, que no puede ser tal individuo sino como resultado de un proceso de socialización, entonces el contexto o plexo de interacción social, que a todas luces resulta constitutivo, no representa algo secundario frente a aquellos cuya vida e identidad ese plexo posibilita y mantiene. Los abusos que no se omiten no amenazan más la integridad personal que las *prestaciones que no se producen*.

Ciertamente, en las sociedades complejas las pretensiones a obtener una parte equitativa de los recursos escasos de la sociedad, es decir, los derechos positivos a prestaciones relativas al bienestar (a la alimentación y a la vivienda, a la salud, a la educación y a las posibilidades de trabajo) sólo pueden satisfacerse a través de organizaciones. En este aspecto los derechos y deberes individuales se transforman en institucionales: la obligada es la sociedad organizada en conjunto, contra ella se hacen valer los derechos positivos.

La sociedad en conjunto es un destinatario anónimo. Esto comporta complicaciones que van más allá de los problemas mencionados. En el caso de los deberes positivos se plantean de forma bien especial problemas de exigibilidad e imputabilidad que hacen menester una “división moral del trabajo”. Estos problemas se agudizan cuando el individuo, en tanto que miembro de una comunidad organizada, entabla ante las instituciones una pretensión a obtener prestaciones que resultan de deberes positivos institucionalmente mediados, esto es, de deberes positivos convertidos en institucionales, mientras él mismo tiene a la vez y también, el papel de un destinatario de tales

pretensiones. Estos problemas no pueden solucionarse en el nivel de las reglas morales; exigen mecanismos de coordinación como el derecho y el poder político. Desde el punto de vista moral, lo único que en el presente contexto me interesa es la circunstancia de que la relación entre derechos y deberes positivos y negativos se plantea de otro modo que en la tradición liberal en cuanto dejamos de lado un concepto de persona recortado en términos individualistas.

El sentido deontológico de la pretensión normativa de validez no puede explicarse concediendo una primacía abstracta a los derechos negativos de libertad frente a los derechos positivos de participación, considerando el significado de este último término en todo su espectro. Pues ambas categorías de derechos son cooriginales, tratándose como se trata de la integridad de individuos que sólo se constituyen y mantienen como tales por vía de socialización. Esto también lo ve Ch. Fried: “El respeto a nuestra común humanidad nos ha suministrado la base para dar razón de lo que categóricamente podemos tener por malo y de los correspondientes derechos negativos. Ahora bien, esa misma humanidad común es también la fuente de los derechos positivos . . . La naturaleza humana común no es meramente algo que cada uno de nosotros posea separadamente . . . se parece también a algo singular en lo que todos tuviésemos partes, es como el hilo común que corre a través de cada cuenta o abalorio de un collar. Hay aspectos de esta humanidad común que compartimos a causa de los esfuerzos que otros han hecho para producirlos: los frutos del trabajo común, la seguridad de la sociedad civil, los logros de la cultura y la civilización, el hecho del lenguaje.” Si tomamos en serio esta idea y la desarrollamos en términos de una teoría de la comunicación, no privilegiaremos ya los derechos y deberes negativos (a causa de su supuesto carácter categórico, de la determinidad de su contenido, de la univocidad de los destinatarios y del carácter no graduado de su obligatoriedad) frente a los derechos y deberes positivos. Antes basta con recurrir a la formación discursiva de la voluntad común que somete *todas* las normas al mismo criterio, a saber, al criterio de si pueden encontrar el asentimiento de todos, y que, frente a una ilimitada orientación por las consecuencias, asegura el sentido deontológico de su validez admitiendo sólo aquellas regulaciones que son en interés de todos por igual. Sólo esta instancia universalista en lo bueno *para todos por igual* hace valer y da satisfacción al punto de vista moral cuando de fundamentar normas se trata.

9. Hasta aquí he supuesto como aporismática la distinción deontológica entre lo justo y lo bueno, así como la primacía de lo moralmente obligatorio o correcto sobre lo éticamente deseable o preferible. Con ello hemos tomado una predecisión, que es una predecisión contra la posibilidad de considerar la moral como un aspecto parcial de una comprehensiva Ética de los bienes y de fundamentar la moral en el marco de tal ética. En esta decisión podría expresarse un prejuicio específicamente moderno: así, al menos, argumentan los defensores de los planteamientos clásicos. Charles Taylor, por ejemplo, afirma que la moderna moral de la justicia se debe a una comprensión selectiva de la identidad moderna. En cuanto aprehendiésemos ésta en toda su complejidad, se nos abriría la dimensión ética profunda en que compiten bienes básicos, en los cuales tienen a su vez sus raíces los principios modernos de justicia y solidaridad. Desde este punto de vista, lo justo pierde su primado frente a lo bueno; más aún, la distinción deontológica entre cuestiones de justicia y cuestiones de vida buena se torna ella misma problemática. Así, al tratar de rehabilitar en condiciones modernas una ética de los bienes, lo que Taylor está poniendo en cuestión no es la pretensión universalista de la moral de la justicia, sino la autonomía de la moral racional de corte kantiano. Al mismo tiempo trata de discutir qué lugar corresponde a la teoría moral en el todo de la filosofía y qué tareas puede cumplir la filosofía como tal. Pues si la filosofía ha de seguir ateniéndose a su pretensión clásica de poder hacer enunciados universalmente vinculantes acerca del sentido de la vida buena o de la vida no fallida, entonces habría de atribuirse también la facultad de poner en el candelero una determinada forma de vida, por ejemplo el proyecto clásico de un modo de vida caracterizado por su reflexividad. No necesitaría limitarse a una explicación formal del punto de vista moral o a una explicación formal acerca de qué es eso de una cuestión ética, sino que su función sería iluminar el todo de esas orientaciones de vida, dentro del cual es donde podría tornarse inteligible el limitado papel, y también el significado existencial, de la moral.

Y en efecto, la crítica de Taylor nos vuelve conscientes de determinados supuestos básicos de la moral racional moderna. Los planteamientos deontológicos que parten de la validez deóntica de los mandatos y normas morales como fenómeno necesitado de explicación, presuponen, en efecto, que los preceptos morales se refieren a la resolución consensual de conflictos de acción. Esto implica, al menos, cuatro suposiciones especiales. (1) La moral está cortada a la medida de relaciones interactivas entre sujetos capaces de

acción, no a la medida de bienes, es decir, de algo en el mundo que pueda cobrar valor y significado para los distintos sujetos capaces de acción. De este modo, la moral queda definida de antemano como un fenómeno social y deslindada de las expectativas de felicidad, problemas existenciales y necesidades de sentido de tipo individual. (2) La moral se refiere a interacciones que vienen reguladas por normas. Éstas obligan a los destinatarios al cumplimiento de expectativas de comportamiento recíprocamente vinculadas unas a otras, seleccionando de un ancho espectro de orientaciones valorativas solamente unas cuantas y convirtiéndolas en vinculantes para todos. Con ello la moral queda restringida de antemano a lo normativamente válido o no válido, es decir, a derechos y deberes, quedando, por tanto, deslindada del ámbito axiológico de lo digno de preferirse y de lo optimizable. (3) La moral es entendida como una alternativa pacífica a la resolución violenta de los conflictos de acción, alternativa para la que no existe equivalente alguno. Los preceptos morales tienen que poder convencer a las partes en litigio, e, incluso con respecto a aquello que convierten en deber, ha de demostrarse por qué son legítimos o dignos de ser reconocidos. Con ello la moral queda protegida contra todas las interpretaciones puramente naturalistas. (4) De esta suposición, y en una situación que no permite ya recurrir a imágenes religiosas o metafísicas del mundo colectivamente vinculantes, se sigue el ulterior supuesto de que una fundamentación de derechos y deberes, susceptible de consenso, sólo es posible ya por vía argumentativa, es decir, mediante la fuerza de convicción que tienen las buenas razones.

Pues bien, la crítica de Taylor empieza preguntándose por la “razón” de la “moral racional”, de la “moral de la razón”. Kant había tratado de fundamentar la moral en términos posmetafísicos, no partiendo ya de una totalidad que precediese al espíritu humano y le estuviese preordenada, sino solamente de la razón misma como fuente de ideas formadoras o constituidoras de mundo. No es que Taylor quiera retornar al derecho natural tradicional; trata de evitar tener que echar directamente mano de un orden objetivo de las esencias y los bienes. Pero al propio tiempo, tiene por imposible una moral fundada autónomamente a partir de la razón. Una moral que sólo pueda consistir ya en un procedimiento racional de formación imparcial del juicio, no tiene más remedio, según él, que cortar en términos subjetivistas el acceso a motivaciones y privarse de la posibilidad de iluminar el transfondo, sólo sobre el cual puede tornarse comprensible el significado existencial del ser-moral: “No tiene forma de aprehender la comprensión de fondo que rodea a toda convicción de que debemos

actuar de esta o aquella manera, la comprensión de la fuerza y peso del bien implicado. Y en particular, no puede aprehender el peculiar sentido de fondo, central para buena parte de nuestra vida moral, de que lo implicado es algo incomparablemente importante.” (87). Pero si no podemos fundamentar los mandatos o preceptos morales antes de haber tenido experiencia de la relevancia de la dimensión moral *en conjunto* y ello en nuestro trato con “bienes de orden superior”, se torna problemática la distinción entre lo justo y lo bueno y sobre todo el primado de lo justo sobre lo bueno. Pues entonces, la justicia de la <moral de la justicia> y la razón de la <moral de la razón> no son nada último, sino que reciben su inspiración, su acicate y su pathos de ligaduras y pasiones previas: “Cuánto más examina uno los motivos -lo que Nietzsche llamaría la genealogía- de estas teorías de la acción obligatoria, tanto más extrañas le aparecen. Parecen venir motivadas por los más fuertes ideales morales como son la libertad, el altruismo, el universalismo; éstos figuran entre las aspiraciones morales centrales de la cultura moderna, entre los hiperbienes que la distinguen. Y, sin embargo, esos ideales parecen conducir a esas teorías a una negación de tales bienes . . . Pese a venir impulsadas por las ideas metafísicas, epistemológicas y morales más fuertes de la Edad Moderna, esas teorías estrechan nuestro interés centrándolo sobre los determinantes de la acción, y después restringen aún más nuestra comprensión de esos determinantes definiendo la razón práctica en términos exclusivamente procedimentales. Mistifican totalmente la prioridad de la moral identificándola no con la sustancia, sino con una forma de razonamiento en torno a la cual trazan unos firmes límites. Y después se ven llevadas a defender esa frontera, tanto más denodadamente cuanto que ello es su única manera de hacer justicia a los hiperbienes que las mueven, aun cuando ellas no puedan reconocerlos como tales.” (88 s.)

Expondré la alternativa propuesta por Taylor y examinaré si tal ética de los bienes, cortada a la medida de la identidad moderna, pero planteada en términos universalistas, puede defenderse con los medios de que cabe disponer en una situación posmetafísica.

Ch. Taylor no es ni metafísico en sus planteamientos, ni antimodernista en sus resultados; pero su escepticismo católico frente a la autosuficiencia de una ética que se ha vuelto procedimentalista y enteramente profana, le lleva a atenerse a la pretensión clásica de la filosofía. Taylor quisiera suministrar orientación acerca del sentido de una vida plena, al menos por vía de una aclaración de “la identidad

moderna". Para Taylor no se trata de una historia descriptiva de la cultura, de una historia de la configuración de valores que ha llegado a prevalecer en la modernidad, sino de la justificación de esa nuestra autocomprensión moderna que parece haberse vuelto *ineludible*. Y este análisis no procede en modo alguno en términos valorativamente neutrales, antes nos torna conscientes de orientaciones valorativas fundamentales y se entiende como una *ética de la época presente*. Y ello explica que el planteamiento venga articulado en términos de una ética de los bienes: los bienes son algo objetivo, algo que no se agota en ser un reflejo de posiciones valorativas del sujeto y de preferencias subjetivas. El resultado sistemático de tal investigación, ricamente instrumentada en términos históricos, puede resumirse en cuatro tesis:

(a). Las éticas con las que nos encontramos en acuñaciones diversas, ofrecen orientación acerca del sentido de la vida, de la integridad del prójimo, y de la propia dignidad; ofrecen estándares para valoraciones fuertes, es decir, una orientación por algo que encierra un fin en sí mismo. A la luz de tales fines en sí mismos, valoramos nuestros propios fines y propósitos. Tal objetividad es lo que da justificación al rótulo ontologizante de "bienes de orden superior": "Estos fines o bienes resultan independientes de nuestros propios deseos, inclinaciones o elecciones." (14). Las valoraciones fuertes pertenecen a la estructura o constitución ontológica de un ser que se encuentra en medio de un campo objetivo de fuerzas de atracción y repulsión y que trata de descubrir el sentido de la vida orientándose por valores supremos.

(b). Este planteamiento articulado en términos de ética de los bienes supone una objetividad del bien, sobre la que los sujetos no pueden decidir ni *disponer*. El horizonte de los bienes y valores sólo se abre a los sujetos a través de un lenguaje en el que puedan articular adecuadamente sus sentimientos, actitudes y juicios de tipo ético. Ahora bien, la "visión del bien" se la puede hacer susceptible de *experiencia* mediante una articulación lingüística lo suficientemente potente, pero sólo eso, ya que en rigor no se la puede fundamentar. Tenemos que poder *decir* qué es lo que nos mueve en lo más profundo; tenemos que poder expresar qué es lo que constituye una vida plena como tal. Taylor se abandona al remolino del pensamiento ontológico y se pregunta por el bien tras los bienes, por el "bien constitutivo", que es el que presta a los bienes su carácter de deseabilidad y vinculación, que nos concierne y afecta, que es el que infunde a los sujetos pasión, pathos moral. La idea del bien de la que, según Platón, nos aseguramos en términos contemplativos, o el agape del Dios gracioso

de los cristianos, o la fuente de autonomía, es decir, la capacidad que Kant atribuye al sujeto de ligar su propia voluntad por vía de convicción racional, todas estas ideas actúan como dispensadores de fuerza moral, como *moral sources*, que las teorías morales modernas pierden de vista.

(c). La identidad moderna bebe simultáneamente de tres fuentes morales diversas: del amor de Dios, anclado en la tradición cristiana, Dios de cuya bondad participan todas las criaturas; de la autorresponsabilidad del sujeto, que la Ilustración hizo valer, sujeto que puede actuar autónomamente gracias a su razón; y, finalmente, de la fe romántica en la bondad de la naturaleza, bondad que encuentra su expresión en las producciones creadoras de la imaginación humana: en la obra de arte y en la autorrealización del individuo (entendida ésta conforme al modelo de la productividad artística). Ciertamente, se da un amplio consenso acerca de los valores básicos que representan la libertad, la justicia, el bienestar y la eliminación del sufrimiento, “pero bajo este acuerdo general, se dan profundas grietas cuando se llega a los bienes constitutivos, es decir, a las fuentes morales que apuntalan a esos estándares.” (495) Taylor ve la identidad moderna amenazada por una *autocomprensión* superficial, no reflexiva y, por tanto, falsa, que amenaza con cegar las fuentes del entusiasmo por el bien. Hoy se combaten mutuamente lecturas selectivas y mutiladas de la modernidad. Esta lucha de dioses y demonios sólo podría zanjarse mediante una ética que diferenciadamente pusiese ante la consciencia la tensión existencial entre la palabra de Dios, la razón del hombre y las fuerzas creadoras de la naturaleza interna de éste. Y es precisamente eso lo que Taylor intenta.

(d). Pero una cosa es hacer tal diagnóstico y aclararlo históricamente, y otra muy distinta realizar la terapia. Taylor se encuentra en un dilema, y lo sabe. Lo que Taylor quiere no es solamente describir la identidad moderna con los medios de la historia de las ideas, sino que la identidad que así ha bosquejado quiere justificarla también como la formación de orientaciones básicas que para nosotros (y para todo hombre moderno) resulta ineludible y determinante. Una ética de los bienes, que abra el orden de los bienes constitutivos como una realidad públicamente accesible, sería la encargada de alcanzar las elevadas metas que la argumentación aquí se propone. Pero bajo las premisas de un pensamiento posmetafísico, tal camino nos está cerrado, es decir, no es posible tal ética de los bienes. Y, además, para por lo menos hacer ver a los hijos e hijas de la modernidad, “ciegos en lo que

a valores se refiere”, la eficacia de los bienes supremos, no basta con argumentos; para ello es menester la fuerza abridora de mundo de un lenguaje evaluativo, que empiece abriéndonos los ojos: “No nos queda sitio coherente para una exploración del orden en que estamos situados como lugar de fuentes morales, exploración que fue lo que Rilke o Pound, Lawrence o Mann, emprendieron de modos radicalmente diferentes . . . El orden sólo nos resulta accesible mediante resonancia personal y, por tanto, subjetiva.” (510) La filosofía tiene, por tanto, que poner su esperanza en el arte. Sólo en la experiencia estética, allende el círculo mágico del pensamiento antropocéntrico, puede salirnos al encuentro algo objetivo en lo que pueda volver a encenderse nuestro sentido para lo bueno: “La gran obra epifánica puede, en efecto, ponernos en contacto con las fuentes de que ella bebe” (512).

Las consideraciones resumidas de (a) a (d) vienen a sugerir como consecuencia una división del trabajo entre la ética filosófica, el arte y la estética. Esta *salida*, o más bien escapatoria, permite reconocer la perplejidad epistemológica de esa ética posmetafísica de los bienes. Las consideraciones estéticas que el propio Taylor hace, resultan ya problemáticas tomadas en sí mismas. Después de Adorno y Derrida, lo que el arte moderno puede operar, apenas si cabría concebirlo ya como “epifanía”. Por lo demás, ya Friedrich Schlegel vio la peculiaridad del modernismo estético en que lo “estético” se desliga de lo bueno y de lo verdadero. Al arte moderno ya no es posible pretender seguir explotándolo como fuente de lo (la) moral. Mas aunque pudiésemos aceptar una estética que todavía confíe en la relevancia ética de la fuerza abridora de mundo que tiene el arte moderno, de ello no se seguiría para la filosofía sino la necesidad de *dimitir*: la filosofía, o bien tendría que contentarse con el papel de la crítica estética, o bien tendría que convertirse ella misma en algo estético. Y en ambos casos habría de renunciar a convencer en virtud de argumentos *proprios*. Adorno se vio ante una consecuencia parecida e intentó hacerle frente con una “dialéctica negativa”. Pero ésta es incompatible con el propósito filosófico de Taylor de hacer valer una ética moderna de los bienes *en el contexto* del discurso de los especialistas en filosofía.

Mas con independencia de cómo haya que enjuiciar la alternativa que nos ofrece Taylor, la circunstancia de que las éticas de la justicia resulten sordas a las cuestiones de motivación, constituye un problema de por sí. Hasta ahora he entendido la cuestión: “¿Por qué ser moral?” como si bastase con darle una respuesta trivial, a saber: no tiene mucho sentido “el ponerse a meter por los ojos a un hombre por vía de

argumentos racionales la <buena voluntad>, es decir, el tratar de forzarle, en cierto modo, de forma definitiva a transformar su *insight* cognitiva relativa al deber moral en una correspondiente decisión voluntativa.” Po Taylor ha dado a esta cuestión un sentido algo distinto, menos trivial. Con independencia del problema de la debilidad de la voluntad, la disponibilidad a considerar una cosa desde el punto de vista moral depende, tanto de que se perciba la dimensión de lo moral en general, como de que se la tome en serio. Por ello una de las funciones de la filosofía ha de ser evitar que nos volvamos ciegos o cínicos ante los fenómenos morales. La filosofía ha de convencernos, dice Taylor, de la incomparable importancia de la orientación por el bien; ha de *hacernos sensibles* a esa enterrada dimensión del bien y *darnos fuerza* para comprometernos apasionadamente con el bien. Pero una filosofía, que piense en términos posmetafísicos, llega muy tarde para lo primero, es decir, para esa agudización que se le pide del sentido moral; y sería demasiado pedirle que se haga cargo de lo segundo, es decir, de la tarea de superar el cinismo moral.

Sería, en efecto, pedir demasiado a la filosofía el exigir que se ocupase de esa cuestión que Apel llama “la pregunta existencial por el sentido de ser-moral”. Pues la desesperación moral exige una respuesta a la cuestión ética básica acerca del sentido de la vida en conjunto, a la cuestión ética básica acerca de mi identidad o nuestra identidad. Pero el autoentendimiento ético-existencial del individuo y la clarificación ético-política de una autocomprensión colectiva, son competencia de los afectados, no de los filósofos. A la vista de un pluralismo moralmente justificado de proyectos de vida y formas de vida, los filósofos no pueden ponerse ya a dar por su propia cuenta instrucciones *universalmente vinculantes* acerca del sentido de la vida. *En tanto que* filósofos no puede quedarles otra cosa que retraerse al nivel reflexivo del análisis del procedimiento con el que han de responderse *en general* las cuestiones éticas. En lo tocante a la tarea propedéutica de despertar la capacidad de percepción moral, la filosofía no está en mejor situación cuando se pone a competir con las exposiciones del escritor, me refiero a las retóricamente eficaces y a las contundentes en términos de ejemplaridad, o con las intuiciones del sano sentido común, que operan en silencio. Qué es lo que significa comportarse moralmente y, sobre todo, comportarse inmoralmente, es algo de lo que tenemos experiencia y que aprendemos con *anterioridad* a toda filosofía; es algo con que nos topamos y que experimentamos al ver cómo el otro sufre a causa de un menoscabo de su integridad, con no menos urgencia y penetración que cuando sufrimos nosotros mismos a

causa de una vulneración de nuestra propia identidad o nos angustian los riesgos que ésta corre. Las calladas experiencias que en nuestra socialización hemos tenido de miramiento y respeto, de ayuda y *fairness* solidarias, moldean nuestras intuiciones y nos enseñan acerca de todo ello mucho mejor de lo que pudieran hacerlo los argumentos.

Las teorías se dirigen contra otras teorías; pueden corregir a malas teorías que nos cortan el acceso a nuestras mejores intuiciones morales. La demostración de que el punto de vista moral, tal como queda expresado en el principio <U>, no sólo expresa orientaciones valorativas propias de una cultura o de una determinada capa social, sino que tiene una validez universal, nos puede proteger de un relativismo que priva a los conceptos morales de su sentido específico y quita su *point* a las obligaciones morales. La teoría moral sirve, pues, a la clarificación del punto de vista moral y a la fundamentación de su universalidad; pero nada aporta a la respuesta a la cuestión: “¿Por qué ser moral?”, ya se entienda en un sentido trivial, ya en un sentido existencial, ya en un sentido pedagógico. Karl-Otto Apel está de acuerdo con esta idea. Pero simultáneamente piensa que esa cuestión puede entenderse aún en un sentido distinto, a saber, como “cuestión acerca del fundamento racional último del <ser-moral>”. Y en ese sentido la pregunta merecería una respuesta filosófica y también la recibiría en forma de una “fundamentación última”.

10. La idea de fundamentación última Apel la explica intuitivamente del siguiente modo: “Se parte de un presupuesto falso cuando se piensa que cuestiones tales como <¿por qué ser moral?> o <¿por qué ser lógico?> o <¿por qué ser racional?> habrían de responderse, o bien en el sentido de una fundamentación deductiva, o bien por medio de una decisión irracional. Pero en realidad no se da la situación que aquí se presupone, es decir, una situación en la que nos encontrásemos antes de decidir si ser racionales, ser lógicos, ser morales y en la que, sin embargo, pudiésemos ya argumentar o, al menos, lanzar un <¿por qué?> . . . Quien en serio plantea un <¿por qué?>, a más tardar con ese <¿por qué?> ha pisado ya el terreno del discurso argumentativo, lo cual significa que por vía de reflexión acerca del sentido de esa su acción puede convencerse de que necesariamente ha reconocido ya las reglas . . . de la argumentación cooperativa y con ellas también las normas éticas de una comunidad de comunicación.” Un argumento similar fue el que empleé yo para fundamentar el principio <U> como regla de argumentación. Lo que con ese argumento se trataba de demostrar eran dos enunciados no triviales, a saber, (a) que las

cuestiones de justicia pueden responderse racionalmente, y (b) a qué regla de argumentación o principio moral hay que recurrir para responderlas. Los argumentos de tipo pragmático-transcendental resultan apropiados para recordar a quien se ha puesto a argumentar, que está participando en una práctica cargada de presupuestos normativos.

Pero esto que acabo de decir, no debe malentenderse. Recurrimos al contenido normativo de los presupuestos universales de la comunicación para responder a la cuestión *epistémica* de cómo son posible los juicios morales, pero no para responder a la cuestión *existencial* de qué significa ser moral. Pese a sus afirmaciones en contra, Apel parece querer cargar a la fundamentación del principio moral con esa pretensión mucho más vasta. El que nos atribuyamos juicios morales, el que nos consideremos capaces de convicciones o *insights* morales y de juicios morales, dependería de si en cierto modo *somos* ya morales. Esto recuerda la figura de pensamiento, familiar en la religión y la metafísica, de que podemos considerarnos capaces de “la verdad” porque ya “estamos en la verdad”. Esta idea podría tener también en nuestro contexto un significado natural, inocente, inócuo. Pues nuestra práctica argumentativa forma parte de una forma de vida que de un cabo a otro viene estructurada en términos comunicativos; y ya el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, que caracteriza a nuestra práctica cotidiana, está ligado a presupuestos pragmáticos inevitables, que de ningún modo son moralmente neutrales. En la medida en que actuamos comunicativamente, nos movemos siempre ya en un mundo de la vida que viene, por así decir, éticamente impregnado. Pero Apel no puede estarse refiriendo a un ser-moral en este sentido. Pues con la mostración del contenido normativo de los presupuestos de la argumentación no se abren todavía en modo alguno las relaciones de derivación o fundamentación que se dan entre discurso, acción orientada al entendimiento y mundo de la vida; esto último es asunto de un análisis del lenguaje orientado en términos de pragmática formal, y no de una teoría moral. Por otro lado, el “ser-moral” tiene en Apel la connotación de un carácter vinculante que transcendería la particularidad de la eticidad concreta de un mundo de la vida: la vara universalista de medir que la moralidad establece “representa un corte en la eticidad del mundo de la vida”. Apel dota a la razón práctica, no sólo de una pretensión epistémica, sino de un carácter existencialmente vinculante de más alcance aún y estiliza la fundamentación del principio moral convirtiéndola en una “fundamentación última”. No es que la razón práctica de Kant siga

todavía dominando y mandando en el reino de lo inteligible, pero sí que parece mantener aún algo de su omnipotencia.

Aclarémonos acerca de qué significa tal pretensión existencial. Una ética cognitivista no atribuye a la razón práctica otra cosa que rendimientos de tipo epistémico. Se contenta con dar razón de que, en el caso particular, los participantes han de efectuar discursos de aplicación y, en caso necesario, discursos de fundamentación, para responder con juicios singulares a preguntas morales del tipo <¿qué debo yo hacer?>. Y al sentido normativo de todo precepto moral pertenece el convertir en deber la acción expresada en el contenido proposicional. Pero una supernorma que convirtiese en deber el actuar conforme al deber, no podría anunciar *más* que lo que ya está contenido en el sentido de la validez de los juicios morales particulares. Tal supernorma, que convirtiese reflexivamente en deber la realización de la justicia, o bien sería redundante, o bien carecería de sentido y, por tanto, tampoco necesitaría de fundamentación. Me temo que la fundamentación última que Apel reclama no consiste en otra cosa que en el intento de fundamentación de una supernorma que vendría a decir que debe haber justicia. Así hay que entender a Apel cuando, por ejemplo, avisa de que Rawls “no ha dado una fundamentación racional de que haya de haber justicia”. Correspondientemente, echa de menos en Kohlberg una fundamentación de que la “conciencia posconvencional” haya de hacer un uso moral de la competencia de <role-taking> y no un uso egoísta-estratégico”. Apel, al insistir en estas exigencias, pasa a dar a la cuestión del ser-moral un sentido existencial.

¿Qué podría añadir tal carácter existencialmente vinculante a las operaciones epistémicas de la razón práctica? En la práctica comunicativa cotidiana podemos, ciertamente, dejar en suspenso los presupuestos de la acción comunicativa, sea ello de forma latente o pública; podemos pasar en todo momento de una actitud orientada al entendimiento a la actitud de un agente estratégico, orientada a su propio éxito. Y en este ámbito de decisión han de poderse mover todos los actores a los que quepa atribuir libertad de arbitrio. Pero una cuestión distinta es la de si en una determinada situación está permitida la acción estratégica o ésta ha de omitirse, es decir, si ha de considerarse moralmente permisible o no. *Que* las acciones moralmente inadmisibles deben omitirse, esto es lo que dicen ya las correspondientes normas. Para ello no es menester una supernorma que, en términos autorreferenciales, convierta por segunda vez en

deber la observancia de los preceptos morales. Pues no añadiría ni un ápice más de fuerza a la fuerza vinculante que tienen las obligaciones simples. Esto es tan evidente, que la intención de fundamentación última ha de enderezarse a algo distinto. Sospecho que el sentido o significado de “fundamentación última” no puede clarificarse sólo en el marco de consideraciones relativas a teoría moral, sino que sólo resulta comprensible a partir de la arquitectónica de la filosofía de Apel en conjunto en esa su profunda veta fundamentalista (aunque él la niegue). Sólo si se carga a la filosofía con un tipo de problemas que no pueden solventarse ni mediante autorreflexión, ni tampoco mediante una argumentación de tipo autorreferencial, se ve el filósofo confrontado con la necesidad de proceder a “fundamentaciones últimas”.

Para Charles Taylor, como hemos visto, la filosofía encuentra su función o misión propiamente dicha en la ética; pues Taylor sigue atribuyendo a la ética la tarea de ilustrar sobre el sentido de la vida. En cambio, Apel considera eje de la filosofía la pregunta por el principio de justicia; pero es consciente de que la fundamentación del principio moral no significa ya también una respuesta al problema del sentido de la vida en general, ni al problema de la realización de la felicidad individual o colectiva. Conforme a su concepción, se da una relación de complementación entre el criterio de moralidad formulado por primera vez por Kant “y ese problema de la eticidad personal o colectiva, referente a lo universal-concreto de una totalidad de vida”. Los enunciados generales de la filosofía, que pueden aprehender muy bien lo esencial de la moralidad, quedan admitidamente bien lejos de poder alcanzar, desde esa su abstracción, lo sustancial de la eticidad de las formas de vida tradicionales o utópicas. Y para Apel esta declarada abstinencia tiene algo de equívoco. Pues la filosofía no sólo debe aclarar el sentido de lo moral de modo que resulte comprensible qué es lo que quiere decir *juzgar* algo desde el punto de vista moral. Ha de explicar también el sentido del “*ser-moral*”, a saber, la incomparable importancia que lo moral tiene en el conjunto de la vida, con el fin de dar un impulso racional a la voluntad de justicia. Pero con ello Apel trata de “fundamentar” filosóficamente algo, que no cabe poner en marcha mediante argumentos. Más que por argumentos, la buena voluntad queda suscitada y fomentada mediante la socialización en una forma de vida que case con el principio moral. Un efecto similar puede tenerlo también la fuerza abridora de mundo que tiene el discurso profético, y, en general, todo el lenguaje innovador que inicie una forma de vida mejor, un modo de vida más consciente, o también ese tipo de crítica

tan elocuente y eficaz que en las obras de la literatura y del arte nos permite ver precisamente eso. Pero los argumentos abridores de mundo que nos llevan a ver las cosas a una luz completamente distinta, no tiene por qué ser, ni son esencialmente, argumentos filosóficos, ni mucho menos fundamentaciones últimas.

Naturalmente, se da una interna conexión entre conciencia moral e identidad del yo. Una etapa posconvencional de la conciencia moral exige venir complementada por una autocomprensión existencial ilustrada, conforme a la cual yo sólo puedo *respetarme* a mí mismo como alguien que por lo general suele también practicar aquello que tiene por moralmente correcto. La conciencia moral puede “exigir” esta complementación estructural en un sentido débil, mas no puede garantizarla. Pues el que yo tenga la fuerza de actuar conforme a mis convicciones o *insights* morales, también cuando a ello se oponen intereses fuertes de otro tipo, no depende en primera línea de la capacidad de juicio moral ni del nivel de fundamentación de los juicios morales, sino de la estructura de la personalidad y de la forma de vida. El problema de la debilidad de la voluntad no se resuelve mediante cognición moral.

Apel podría basar en tal circunstancia la tesis de que, precisamente por ello, la filosofía tiene que dar bastante más que lo que exige de ella esa frágil ética cognitivista; habría también de volverse eficaz como ilustración filosófica, de modo que esa su pretensión de tener un carácter universalmente vinculante pudiera servirle para *cambiar* la autocomprensión existencialmente relevante de los hijos e hijas de las sociedades modernas. Esta tesis es *prima facie* incompatible con la intención de sólo buscar respuestas tales que sean independientes de todo intento de dar primacía metafísica a una de las posibles interpretaciones de la vida, que hoy sólo pueden aparecer ya en plural. Yo creo que Apel trata de escapar a esta contradicción concibiendo, por un lado, la razón comunicativa en su núcleo como razón práctico-moral y (una vez asegurado este primado fichteano de la razón práctica) concediendo, por otro lado, al discurso filosófico-reconstructivo (explicitativo), caracterizado por su autorreferencialidad, una posición cúspide en la jerarquía de los discursos científicos. La ética del discurso habría de guardar neutralidad frente al pluralismo de convicciones últimas, pero sin pagar por su procedimentalismo un precio necesario, a saber, la renuncia a contenidos substanciales de tipo motor o impulsor. Pues Apel cree poder asegurar al pensamiento filosófico, junto con su competencia en lo tocante al principio moral, un punto arquimédico de

autorreflexión, ya no rebasable. Desde esa atalaya, y mediante una autoilustración de la argumentación, la filosofía habría de poder proporcionar una fundamentación última que abarcara teoría y práctica.

La arquitectónica de la teoría de Apel se apoya, si no la he entendido mal, en dos suposiciones básicas bien problemáticas. La *primera premisa*, a saber, la conversión de la ética del discurso en filosofía fundamental capaz de procurarse la fundamentación última que Apel pretende, la consigue Apel con una equiparación de razón comunicativa y razón práctica. El concepto de razón comunicativa puede desarrollarse con los medios de una teoría de la argumentación, por vía de un análisis de las pretensiones de validez y de las condiciones del desempeño discursivo de éstas. Esto incluye un análisis de los presupuestos universales de la argumentación. La ulterior tarea de una investigación de las distintas formas de argumentación y de las correspondientes reglas de argumentación conduce a teorías especiales. Por esta vía puede también fundamentarse un principio moral y explicar qué es lo que significa considerar algo desde el punto de vista moral. Esto concierne entonces a un tipo especial de cuestiones, a un aspecto especial de la validez, esto es, representa un momento de esa razón comunicativa más comprehensiva.

Y esta razón tiene, a su vez, un contenido normativo en sentido lato en la medida en que el agente que actúa comunicativamente no tiene más remedio que basarse en presuposiciones pragmáticas de tipo contrafáctico. Tiene que hacer idealizaciones, cuales son, por ejemplo, atribuir a las expresiones significados idénticos, entablar en favor de lo que dice pretensiones de validez que trascienden el contexto, suponer a su destinatario la capacidad de responder de sus actos, etc. En todo ello quien actúa comunicativamente se ve sometido al <quieres que> de una coerción transcendental de tipo débil, sin que por ello quepa decir que con lo que ha dado ha sido con el <quieres que> prescriptivo de una regla de acción, ya se entienda este <quieres que> en el sentido deontológico de la validez de un precepto moral, ya se deje reducir en términos axiológicos a una constelación de valores preferidos, ya se deje reducir en términos empíricos a la eficacia de un imperativo técnico. La razón comunicativa no es per se, como la razón práctica, una fuente de normas para la acción correcta. Se extiende al espectro *entero* de las pretensiones de validez (la verdad asertórica, la veracidad subjetiva y la rectitud normativa) y alcanza, por tanto, más allá del ámbito de las cuestiones práctico-morales. La normatividad, considerada en el sentido estricto de orientaciones que resultan

obligatorias o vinculantes para la acción, no coincide con la racionalidad de la acción orientada al entendimiento, considerada ésta en conjunto. Normatividad y racionalidad *intersecan* en el campo de la fundamentación de las convicciones morales, las cuales han de obtenerse en actitud hipotética y, como hemos mostrado, sólo pueden tener la fuerza débil de las motivaciones racionales, y en todo caso no pueden soportar la carga de una autocomprensión existencial de sí y del mundo.

La *segunda premisa*, a saber, el primado que se concede a un discurso de fundamentos, guarda una relación directa con el proyecto de Apel de transferir las cuestiones de una filosofía primera al paradigma que -tras la ontología tradicional y la filosofía moderna de la conciencia- representa la pragmática del lenguaje. En esta “transformación de la filosofía” subyace la idea de que los contenidos substanciales de la metafísica pueden seguirse conservando hoy en forma de hipótesis científicas de tipo global, que tienen un *status* falibilista, mientras que la reflexión transcendental sobre las condiciones de la experiencia y la argumentación objetivamente válidas abre un ámbito de conocimiento genuinamente filosófico que, sin ser de tipo falibilista, aclara, empero, los presupuestos del <principio de falibilismo> y que, por tanto, da satisfacción a las pretensiones de fundamentación última. Esta fundamentación de la validez, emprendida “verticalmente desde arriba” ha de poderse efectuar, por así decir, de un golpe, “en estricta reflexión” sobre los presupuestos universales de la argumentación, asegurando a una filosofía cuya función es aclarar los presupuestos de todo saber posible, aquella ausencia de presupuestos a la que tanto se apeló y en la que tanto se insistió en la tradición de la <filosofía primera>. Tanta insistencia en la idea de fundamentación última no señala sino un fundamentalismo residual, reducido al análisis de condiciones transcendentales, que Apel defiende diciendo que al tipo de saber en que nos cercioramos de los presupuestos de nuestra propia argumentación, ha de corresponderle un puesto especial. Y, por tanto, la filosofía va más allá de los autárquicos y diferenciados ámbitos del saber metódicamente asegurado y dispone de una inmunidad de tipo especial; su posición en la cúspide de una jerarquía de formas de saber la hace inmune a disonancias cognitivas ocasionadas desde fuera. Con ello la filosofía se convierte en el último baluarte de certezas que hoy no podrían tenerse ya de otro modo, habida cuenta de que el principio de falibilismo se ha convertido ya en universal. Si este es el *sentido* de la pretensión de fundamentación última, saltan a la vista dos objeciones. En primer lugar, la abstracta oposición entre filosofía y ciencia

pertenece a la herencia arquitectónica de una “filosofía de la conciencia” que considera fundamentales las cuestiones relativas a teoría del conocimiento. Tras el giro que representa el paso a una pragmática del lenguaje, el centro del interés lo ocupan las condiciones del entendimiento intersubjetivo posible. Pero con ello las ciencias objetivantes -como formas de nuestro saber acerca de algo en el mundo objetivo- pierden su posición singular. Retroceden al horizonte de las múltiples y plurales formas de saber de la vida cotidiana y de las culturas de expertos, entre las cuales la filosofía tiene que mediar en el papel de intérprete, pero sin pretender “fundamentarlas”. Simultáneamente, dentro del sistema de la ciencia, la filosofía se ve embarcada en múltiples y diversas relaciones de cooperación, no sólo de hecho sino también por razones metodológicas. El papel que la filosofía antaño reclamaba como juez y como encargada de señalar qué lugar había de ocupar cada esfera de saber, lo ha perdido aunque sólo sea porque ya no es posible una gradación jerárquica de discursos y sus correspondientes metadiscursos “natos”. Entre las disciplinas y ámbitos de saber que se han vuelto autónomos, la conexión metateórica de resultados teóricos sólo puede producirse ya por coherencia (es decir, en términos de una búsqueda metateórica de coherencia entre teorías diversas), no mediante relaciones de “fundamentación”.

Por lo demás, tanto el acceso en términos de hermenéutica y comprensión del sentido a objetos de antemano estructurados simbólicamente, como el procedimiento que representa la reconstrucción racional del saber preteórico de los sujetos que juzgan, hablan y actúan competentemente, funda entre la filosofía, por un lado, y las ciencias del espíritu y las ciencias sociales, por otro, una estrecha relación de afinidad y parentesco. En conjunto, no resulta ya posible una contraposición abstracta entre la filosofía y “la” ciencia (concebida ésta conforme al modelo de las ciencias experimentales nomológicas). La peculiaridad de la filosofía no consiste, ni en proceder en términos de análisis conceptual, ni tampoco en el carácter universalista de sus planteamientos. La filosofía se distingue, a lo sumo, por la autorreferencialidad de *alguna* de sus argumentaciones. Sólo que la autorreferencialidad del análisis, ciertamente central, de los presupuestos universales de la argumentación, análisis que indudablemente no podemos emprender sino como argumentantes, no asegura al negocio de la filosofía esa autarquía e infalibilidad que Apel vincula con la idea de fundamentación última.

Esta segunda objeción se refiere al *status* y al sentido de los argumentos transcendentales, cuestión en la que aquí no puedo entrar con detalle. Sólo quiero recordar que hasta ahora falta un equivalente para algo así como la deducción transcendental kantiana de las categorías del entendimiento, y que no se ve cómo podría obtenerse hoy algo similar. Pero sin tal equivalente, dependemos de argumentos transcendentales débiles, en el sentido de Strawson. En lo tocante a las presuposiciones universales y necesarias de un orden autosustitutivo (es decir, que no tiene otro equivalente que a sí mismo) como es el juego de la argumentación, tales argumentos sólo suministran la prueba de que, fácticamente, tales presuposiciones no son recusables. Como de hecho no disponemos de ningún equivalente funcional del discurso racional, no tenemos elección alguna: no tenemos más remedio que atenernos *inevitablemente*, es decir, sin alternativa, a los presupuestos pragmáticos de esa exigente forma de comunicación. Y tal demostración de la no recusabilidad fáctica de las presuposiciones normativas de una práctica *internamente* entrelazada con nuestra forma sociocultural de vida queda, naturalmente, bajo la reserva de que esa forma de vida se mantenga. A priori no podemos excluir que esa forma de vida cambie. Mas esto se queda en una alternativa vacía, ya que sin *science fiction* ni siquiera podemos representarnos un cambio fundamental de nuestra forma de vida, que transformase a los hombres en *zombies*. La demostración transcendental en sentido débil, si es que podemos efectuarla, y con Apel estoy convencido de que sí, es suficiente para fundamentar la pretensión de validez universalista, es decir, vinculante para todos los sujetos capaces de lenguaje y acción, de un principio moral articulado en términos procedimentales. Si este principio puede ser fundamentado a partir del contenido normativo de presuposiciones fácticamente no recusables, queda mostrado que no tiene sentido ponerlo en cuestión como tal, sino acaso esta o aquella interpretación que pueda darse de él. Pero para todo ello no es menester una fundamentación última. Una explicación del punto de vista moral, que descansa en propuestas de reconstrucción falibles del contenido normativo de presupuestos fácticamente inevitables de la argumentación, no significa en modo alguno el abandono del universalismo moral ni tampoco que el principio moral quede ligado a contenidos del <saber de fondo> de un mundo particular de la vida.

Una fundamentación última de la ética, ni es posible, ni necesaria. Naturalmente, cabe plantear la cuestión de si una filosofía desarrollada desde tal punto de vista arquimédico podría poner a punto respuestas a cuestiones que una ética del discurso, entendida en términos

estrictamente cognitivistas, no puede en modo alguno contestar. Pienso, por ejemplo, en problemas que resultan de que una moral racional ha de reflexionar sobre los límites de su exigibilidad o sobre la mediación jurídico-institucional de la imputación de deberes especiales (es decir, sobre la cuestión de que determinadas obligaciones morales admitidas como tales, permanecen en el aire mientras nos son objeto de plasmación jurídica). Una filosofía estructurada jerárquicamente, que pudiera señalar un punto de reflexión supremo y suponerse a sí misma en posesión de él, podría, a lo mejor, ofrecer condiciones más favorables para que la teoría moral pudiese una vez más darse cobro a sí misma en conjunto y superarse, por así decir, a sí misma al alza.

Y es como tal superación reflexiva, como Apel presenta la llamada “parte B” de su ética. En ella adopta Apel la perspectiva particular de un político que actúa en términos de <ética de la responsabilidad> y parte de casos en los que un comportamiento estrictamente moral conduciría a consecuencias irresponsables porque el oponente, que actúa estratégicamente, no acepta las condiciones de la solución consensual de un conflicto grave de acción. Pero, para que este representante solitario, que tiene la responsabilidad política de los intereses de una comunidad, no tenga que recaer en esa esfera cuasi-natural de una mera política de poder, Apel le suministra un principio conforme al que cabe justificar en términos de <ética de la responsabilidad> la elección de contraestrategias. Ese político ha de orientarse por la meta a largo plazo, que representa el crear condiciones bajo las que sea exigible y quepa esperar una observancia general de reglas morales y de principios a los que se ha prestado consentimiento, con lo cual desaparecería el presente dilema de política de poder. La meta que representa esa situación cosmopolita que Kant proyecta en términos de *filosofía de la historia*, Apel la define como un objetivo político moralmente fundado para actores que actúan en representación de los demás, y de un plumazo eleva al rango de un <principio de complementación>, *que habría que fundamentar en términos de teoría moral*, ese objetivo que es la realización de condiciones de vida que habrían de cumplirse para poder exigir políticamente el comportamiento que cabe considerar *moralmente fundado*. Postula el deber de “aspirar a, arrimar el hombro a, o esforzarse por, el progreso moral y de tener por pensable su realización histórica partiendo de las circunstancias históricamente dadas y de -en un trabajo insistente de reconstrucciones hipotéticas de la historia- mostrarlo como pensable”. No voy a entrar aquí en esta paradójica sumisión del pensamiento a las exigencias de la moral; me interesan las inaceptables consecuencias que se siguen

de que, dentro de la teoría moral, Apel trate de *anticipar* preguntas y respuestas que sólo pueden elaborarse con sentido *después de* pasar a las cuestiones normativas que plantean la teoría de la política y la teoría del derecho.

El mencionado principio de complementación, como señala el propio Apel, introduce un punto de vista teleológico en una teoría moral planteada en términos deontológicos: la realización de la moral misma queda convertida en bien supremo. Lo cual hace añicos el marco conceptual de una teoría deontológica. En primer lugar, plantéase la cuestión de a qué nivel habría que fundamentar el <principio de complementación>. Si ha de fundamentárselo al mismo nivel que el principio moral, habría que contar para tal fin con algún equivalente del análisis del contenido de los presupuestos universales de la argumentación, cosa que no parece ser el caso. Pero además, irrita que el principio de complementación venga formulado como un deber particular dirigido a personas que ocupan *determinadas* posiciones. Una reformulación y transformación análoga del principio moral en un deber concreto sólo podría cobrar la forma: “Actúa siempre conforme a normas válidas correctamente aplicadas”, que vendría a quedarse en la exigencia redundante de “actúa moralmente”. Si el principio de complementación ha de entenderse como un deber particular, no hay más remedio que tratarlo en un nivel distinto, es decir, en el mismo nivel en que se tratan todas las demás normas, a saber, exponiéndolas a un test de universalización en los discursos de fundamentación de los participantes y afectados mismos. Mas esto significaría que ese principio habría que examinarlo justo bajo los presupuestos de argumentación, cuyo no-cumplimiento ese propio principio supone. No veo cómo habría de ser posible una argumentación que se tematizase a sí misma de forma tan contradictoria.

Pero aun prescindiendo de lo dicho, el principio de complementación exige, por su propia estructura, un tipo de acción que resulta paradójico: algo sería a la vez debido moralmente y apetecido de forma racional con arreglo a fines. Mientras que las <éticas de los bienes> recomiendan normativamente una acción orientada por valores, los planteamientos deontológicos no pueden convertir en deber una orientación por el éxito. Con el principio de complementación Apel quisiera introducir algo así como una supercompetencia moral y predecir en abstracto algo que sólo puede juzgarse, teniendo en cuenta la situación y las posibilidades concretas, en el plano de la formación de la voluntad política. Manifiestamente, es la estructura

jerárquica de su teoría la que induce a Apel a introducir tal superprincipio e intervenir así “verticalmente desde arriba” en cuestiones de ética política que de ningún modo pueden plantearse al mismo nivel que la fundamentación del principio moral. Tras el político solitario que Apel tiene a la vista, acaso se oculte el rey filósofo que quiere poner al mundo en orden, pero no el ciudadano de una comunidad democrática. Pues, en tal comunidad, la formación de la voluntad política, incluso cuando se trata de reformas políticamente importantes, se efectúa siempre ya *dentro* de las instituciones de un orden social y de poder, organizado jurídicamente. En todo caso, nuestros políticos son ocupantes de posiciones de poder legitimadas democráticamente, cuyas decisiones dependen de procesos de formación de la opinión pública y la voluntad política, institucionalizados jurídicamente.

Incluso las relaciones entre Estados vienen tan densamente reguladas por mecanismos supranacionales, relaciones contractuales y normas del derecho de gentes, que la política exterior de corte clásico se transforma cada vez más en una política interior a nivel mundial que, por fortuna, cada vez deja menos sitio para las heroicas decisiones de ese político solitario obsesionado por la <ética de la responsabilidad>. Las cuestiones de ética política constituyen una clase de problemas de aplicación especialmente complicados, para cuya elaboración son menester consideraciones relativas a teoría del derecho, si no relativas a teoría de la sociedad.

Ya con ese primer movimiento que representa la distinción entre “parte A” y “parte B” de su ética, Apel dispone mal las agujas cuando opone la primera a la segunda, considerando la primera como una <ética de la intención>, neutral respecto de las consecuencias, y la segunda como una <ética de la responsabilidad>, sensible a las consecuencias. Pues dentro de los discursos morales, y ello conforme al propio principio de universalización, es ya menester para fundamentar normas la ponderación de las consecuencias de la acción. Y en la aplicación de normas el <principio de adecuación> exige tener en cuenta todos los rasgos relevantes de la situación dada. Y ocasionalmente, incluso son menester reflexiones autorreferenciales acerca de la exigibilidad de la moral.

Pues en los casos extremos, resultan tensiones entre convicción moral y autocomprensión ética, que ni incluso desde puntos de vista morales

resulta fácil resolverlas en favor de lo moralmente debido, como si sólo se tratase de un problema de debilidad de la voluntad. Así, en un conflicto existencial, la norma que se ha revelado como la única adecuada puede exigir una acción que la persona a la que esa norma obliga, reconoce como la acción moralmente debida, pero que no podría ejecutarla sin hacer dejación de sí mismo como la persona que es y quiere ser, y, por tanto, sin venirse abajo, sin desmoronarse bajo la carga de esa obligación. En tal caso límite, las condiciones del autorrespeto moral no pueden ponerse en consonancia con la relación con uno mismo como persona que en autenticidad trata de atenerse a su proyecto de vida. Una teoría moral, que insiste en la primacía de lo justo sobre lo bueno, no negará este fenómeno como tal, pero tratará de ponerlo bajo otra descripción. Y en efecto, una conocida propuesta de revisión es la conocida introducción de deberes para con uno mismo, que pueden entrar en competencia con otros deberes. Pero tal concepción no es compatible con la asimetría entre derechos y deberes. De ahí que sea más plausible admitir la posibilidad de una reflexivización de los discursos de aplicación: tras haber establecido cuál es la única norma que resulta adecuada al caso, puede ser menester examinar si el juicio singular que se sigue de ella exige una acción que existencialmente exceda a lo que el sujeto puede dar de sí.

En general, el problema de la exigibilidad de las acciones moralmente debidas sólo se plantea en el tránsito de la teoría moral a la teoría del derecho. En el derecho natural racional moderno son consideraciones específicas relativas a exigibilidad, las que marcan el tránsito de la moral al derecho. A la luz del principio moral, se señala a determinadas normas como válidas, pero sólo presuponiendo (como explícitamente se hace en <U>) una práctica en la que la norma vaya a ser seguida *con carácter general*. Mas si esta condición no se cumple, las normas no son exigibles, aun cuando pudiesen ser válidas. Con ello justifica Kant el monopolio estatal del ejercicio de la coerción jurídica. Sólo una institucionalización jurídica puede asegurar la observancia general de normas moralmente válidas. Para la fundamentación de las distintas normas particulares resultan a su vez puntos de vista morales que han de tenerse en cuenta en el procedimiento democrático que define a la práctica legislativa. Pero como también en lo tocante a las normas jurídicas, los problemas de aplicación han de distinguirse de los problemas de fundamentación, resulta además una ulterior exigencia, a saber, la de que han de institucionalizarse discursos de aplicación en forma de una administración de justicia y una jurisprudencia independientes. De esta forma se perfilan los contornos de un estado

de derecho que, consecuentemente, Kant trata y desarrolla en su Filosofía del Derecho; aquí el punto de vista moral ya no encuentra una aplicación directa a formas de acción, sino a instituciones del derecho y la política. Y la consideración en términos de filosofía del derecho puede, finalmente, llevarse hasta el punto en que vuelve a plantearse el problema clásico de los límites de la obediencia al derecho, esto es, las condiciones de la desobediencia civil y de la resistencia legítima, la cuestión de un “derecho a la revolución”. Se trata aquí de las condiciones en las que puede estar moralmente justificado o ser legítimo una transgresión políticamente motivada del derecho. Estas cuantas referencias tenían por fin hacer plausible que las relaciones normativas entre moral, derecho y política puedan irse explicando *gradualmente* con los medios de la teoría del discurso, sin necesidad de recurrir a una falsa jerarquización de discursos.

11. Para los fundamentos que en términos de teoría de la moral han de darse a una teoría filosófica de la justicia es importante efectuar de forma adecuada la fundamentación normativa del tránsito de la moral al derecho. Voy a tomar ocasión de una objeción de Thomas McCarthy (a) para, por lo menos, indicar la perspectiva que con la ética del discurso se abre para una teoría del derecho y de la política. En esa objeción subyace una duda acerca de la prioridad de lo justo sobre lo bueno y, por tanto, voy a entrar (b) en el concepto del “overlapping consensus”, que J. Rawls desarrolla en sus últimos escritos.

(a). T. McCarthy fundamenta la necesidad de una normación jurídica de las expectativas de comportamiento, y en especial la necesidad de institucionalización jurídica de la formación de la opinión y la voluntad de un legislador político, apelando a la indeterminidad del procedimiento discursivo cuando éste ha de desarrollarse en una situación de competencia y pugna entre distintas concepciones del mundo y entre múltiples lenguajes evaluativos: “Es probable que los desacuerdos sean un rasgo permanente de la vida pública democrática. Y en general no son resolubles por compromiso estratégico, consenso racional o autoclarificación ética, en el sentido que Habermas da a todos estos términos. Todo lo que queda de su esquema son formas más o menos sutiles de coerción, por ejemplo, la regla de la mayoría y la amenaza con sanciones jurídicas.” Lo interesante aquí es que esta necesidad de complementación de la moral por el derecho, McCarthy la introduce con un argumento que, si fuese cierto, afectaría en su mismo núcleo al concepto de moral que venimos desarrollando en términos de teoría del discurso. Ciertamente, también, según la concepción de

McCarthy, el derecho coercitivo tiene la finalidad de equilibrar o compensar las debilidades motivacionales y las indeterminidades cognitivas de un discurso moral que descansa en la abstracción y la idealización; pero esa formación de la opinión y la voluntad, jurídicamente institucionalizada, de la que habla McCarthy, y en la que habría de encontrar su legitimidad la actividad legislativa misma, no solamente es entendida como una red más compleja de discursos, negociaciones y compromisos, sino como una alternativa al propio modelo del discurso: "... Hemos de *modular* la idea de acuerdo racionalmente motivado allende la distinción básica de Habermas entre compromiso de intereses estratégicamente motivado y consenso acerca de la validez, argumentativamente alcanzado."

Una teoría discursiva del derecho, que *conecte* con, o *parta* de, una ética discursiva, en el sentido en que la venimos defendiendo, se atenderá, en cambio, al modelo del discurso. Esa teoría discursiva del derecho explica la diferencia entre pretensión de validez normativa de las reglas morales y pretensión de legitimidad de las normas jurídicas, apelando a que en una formación de la voluntad política del legislador, que presuntivamente quepa considerar racional, de ningún modo entran solamente razones morales (y éticas), sino sobre todo programas y objetivos, que resultan de compromisos más o menos equitativos, así como informaciones y previsiones que resultan de discusiones especializadas más o menos controvertibles. Una formación de la voluntad colectiva de este tipo tendría a su favor la presunción de racionalidad en el grado en que, en general, pudiese efectuarse en formas discursivas. La idea de <estado de derecho> puede entenderse entonces desde la intención de institucionalizar jurídicamente los exigentes presupuestos comunicativos y procedimientos de una red de argumentaciones y negociaciones diferenciada conforme a clases de problemas. Pues entonces, el poder político, que queda al servicio de la institucionalización del principio de discurso, no tiene más remedio que quedar él mismo domesticado en términos discursivos.

Este enfoque teórico lo desarrollaré detalladamente en otro lugar; aquí sólo me interesa la razón por la que McCarthy tiene por incompleta la alternativa entre violencia o coerción y entendimiento racionalmente motivado. Con la formación democrática de la opinión y la voluntad en una sociedad pluralista entra en juego, según su opinión, un tercer elemento, justo el de esa coerción legítima que McCarthy, sin embargo, sólo ilustra por referencia a la naturaleza jurídica de una toma de decisiones mayoritaria, institucionalmente regulada. Como razón para

ello McCarthy se refiere sobre todo a la inconmensurabilidad de estándares valorativos, concepciones del mundo, lenguajes evaluativos y tradiciones, que trazan límites bien estrechos a toda universalización de intereses que se quiera efectuar en discursos morales de fundamentación: “El buen o mal suceso del principio de universalización de Habermas en su intento de pasar de los múltiples <yo deseo> al unificado <nosotros queremos> depende de si pueden encontrarse o no <necesidades universalmente aceptadas>. Lo que acabo de decir . . . sugiere que puede que tal cosa no sea posible cuando se den divergencias fundamentales en las orientaciones valorativas. La separación entre procedimiento formal y contenido sustantivo no es nunca absoluta: no podemos ponernos de acuerdo en lo que es justo sin alcanzar algún grado de acuerdo acerca de lo que es bueno. Pero, según la concepción de Habermas, el discurso práctico tiene precisamente por fin habérselas con situaciones en las que hay una ausencia de tal acuerdo, es decir, cuando hay necesidad de regular materias en relación con las cuales hay intereses y valores en conflicto, y concepciones del bien que compiten unas con otras.”

Naturalmente, McCarthy sabe cómo cabe replicar esta objeción desde el punto de vista de la ética del discurso. Las interpretaciones de las necesidades no son nada último, sino que dependen de lenguajes evaluativos y tradiciones, que se comparten intersubjetivamente y que no son propiedad privada de nadie. De ahí que también la renovación (en términos de crítica del lenguaje) del vocabulario a cuya luz interpretamos nuestras necesidades, sea un asunto público, e incluso un asunto que hay que negociar en términos discursivos. Ahora bien, en las sociedades modernas nos encontramos con un pluralismo de formas de vida, no sólo inevitable, sino incluso deseable, y con una progresiva individualización de los proyectos de vida; y esto, como subraya McCarthy, hace cada vez más improbable el que en tales controversias podamos ponernos de acuerdo sobre interpretaciones comunes. Pues resultará cada vez más raro y difícil recurrir a experiencias y ejemplos convincentes que tengan el *mismo* significado para los *diversos* grupos e individuos. Podemos contar menos cada vez con que las mismas razones tengan para los diversos individuos y grupos el mismo peso a la luz de los distintos sistemas de relevancia.

Sólo que esta circunstancia está tan lejos de poner en cuestión el planteamiento universalista de la ética del discurso, que más bien viene a confirmarlo. Pues, cuanto más se imponen principios de igualdad en la práctica social, con tanta mayor diversidad se diferencian entre sí

formas de vida y proyectos de vida. Y cuanto mayor es esa diversidad, tanto más abstracta será la forma que cobren las reglas y principios que protejan la integridad y la coexistencia (dotada, por supuesto, de unos mismos derechos) de individuos y formas de vida que se vuelven cada vez más extraños los unos a los otros, y que insisten en su diferencia y otredad. Ciertamente, el universo de aquellas cuestiones que pueden responderse racionalmente desde un punto de vista moral, se encoje a medida que se produce una evolución hacia una sociedad multicultural en el interior, y hacia una <sociedad mundial> en el tráfico internacional. Pero tanto más relevante se torna entonces para la convivencia, e incluso para la supervivencia, en un planeta que se hace cada vez más estrecho, la solución de esas pocas cuestiones, las cuales quedan tanto más netamente focalizadas. Lo amplio o no amplio que pueda ser el conjunto o ámbito de los intereses estrictamente generalizables, no es una cuestión conceptual sino una cuestión empírica. Sólo si, en principio, pudiera mostrarse que el discurso moral, pese al creciente consenso que, por ejemplo, se registra acerca de los derechos del hombre y la democracia, habría de correr en vacío porque ya *no* pueden identificarse intereses comunes por cuanto que los distintos lenguajes resultan inconmensurables, podría darse por fracasada la tentativa de practicar una desconexión deontológica entre las cuestiones de justicia y los problemas de la vida buena, los cuales dependen en cada caso de los diferentes contextos.

Esta consideración nos devuelve a un tema que ya hemos tocado bajo otras premisas en conexión con la ética universalista de los bienes de Taylor. La primacía de lo justo sobre lo bueno es también el punto central de litigio en la discusión entre los comunitaristas y los liberales. Este ramificado debate no tiene por qué interesarnos aquí en sus aspectos, digamos, de *ontología social*; pues las objeciones comunitaristas contra los conceptos individualistas de persona o contra los conceptos instrumentalistas de sociedad no afectan a los conceptos básicos de la ética del discurso, que están tomados de una teoría de la acción comunicativa. La ética discursiva ocupa más bien una posición intermedia, en la medida en que comparte con los “liberales” la comprensión deontológica de la libertad, la moralidad y el derecho, que proviene de la tradición kantiana, y con los comunitaristas la comprensión intersubjetivista de la individuación como socialización, proveniente de la tradición hegeliana. Pero la prioridad de lo justo sobre lo bueno queda puesta sobre todo en cuestión desde aspectos *epistemológicos*. Por este lado, la ética del discurso se expone, no menos que las teorías liberales de la justicia, a objeciones que apelan a

cómo *todas* las versiones de la justicia y de la razón práctica, también las procedimentales, dependen del contexto y están enraizadas en una determinada tradición. Los contextualistas afirman que detrás de las explicaciones supuestamente universales y neutrales del punto de vista moral y de la perspectiva de justicia se ocultan *siempre* interpretaciones particulares del mundo, impregnadas de determinados lenguajes evaluativos y de determinadas tradiciones. Esta dependencia respecto del contexto desmentiría la independencia, que aquí venimos afirmando, de lo universal respecto de lo particular y, por tanto, la prioridad de lo justo sobre lo bueno.

(b). En el curso de los años ochenta J. Rawls ha reaccionado de forma defensiva a la vez que ofensiva, a objeciones de tipo contextualista, resumiéndolas en una breve “nueva versión” de su teoría. Por un lado, Rawls ha retirado la pretensión de fundamentación de un concepto de justicia universalmente válido que, a su juicio, podía oler a fundamentalismo. La teoría de la justicia (en esta nueva interpretación) no tendría ya otro fin que el de reconstruir con intención sistemática las mejores intuiciones normativas de la tradición occidental de pensamiento político. Ciertamente, Rawls deja abierta la cuestión de si los principios de justicia reconstructivamente fundamentados sólo habrían de ser válidos para sociedades determinadas por ese tipo de tradiciones político-culturales, o para una situación moderna en general, es decir, para *todas las sociedades* modernas, con independencia de cuál sea su configuración cultural y su procedencia. Por otro lado, Rawls sólo concede al contexto que representan nuestras tradiciones el papel de un transfondo informativo. Este transfondo intuitivo determina la situación hermenéutica de partida para la descripción de una “posición original” hipotética, bajo cuyas restricciones normativas, como ya hemos dicho, las partes pueden razonar y escoger principios de justicia, manteniéndose neutrales respecto a formas de vida. Estas restricciones obligan a abstraer de las interpretaciones de sí mismo y del mundo de carácter comprensivo, en las que se articulan las en cada caso distintas concepciones del bien. A parte de esta contribución a la especificación de la perspectiva de justicia inserta en las condiciones de la <posición original>, nuestra tradición permanece sí operante, pero por así decir, atemáticamente a espaldas de las partes. Pues ni nuestra propia tradición, ni tampoco tradiciones extrañas pueden convertirse en tema dentro de la posición original a no ser bajo el concepto anónimo de “comprehensive doctrines”. Y este concepto de “comprehensive doctrines”, vacío en lo que a contenido se refiere, es el concepto complementario del concepto de justicia al que Rawls, a

causa de su (del concepto de justicia) indiferencia frente a tales imágenes del mundo, llama “political, not metaphysical”.

En un paso ulterior Rawls comprueba si esta abstracción es posible y si merece la pena. Pues los principios de justicia fundamentados en la posición original no pueden quedar en el aire, tienen también que ser practicados, “caer bajo el arte de lo posible”. Al diseño de una “sociedad bien ordenada” pertenece el que sus ciudadanos *ideales* se comporten lealmente frente a las instituciones a las que, por definición, consideran legítimas, sobre todo cuando esas prácticas constituyen un contexto experiencial en el que, con cada nueva generación, se renueva también el sentido de la lealtad. Pero los ciudadanos *reales* de las sociedades liberales contemporáneas son seres de carne y hueso, que crecen en tradiciones y formas de vida diversas y que deben su autocomprensión a concepciones del mundo que difieren mucho entre sí. El espacio público político en el que los miembros de esas sociedades se reúnen formando el público de ciudadanos, se caracteriza por un pluralismo de convicciones últimas y de constelaciones de intereses, por esa coexistencia y confrontación de formas de vida culturales y de proyectos de vida individual, en que McCarthy basaba sus reservas. Y así, la “Teoría de la justicia” sólo puede cobrar un corte realista cuando reflexivamente se da cobro a sí misma en términos reflexivos y clarifica las condiciones de su propia aceptabilidad. En un paso reflexivo de tipo autorreferencial, la “Teoría de la justicia” ha de hacer plausible que la fundamentación de los principios de justicia que ella lleva a cabo puede encontrar asentimiento en la arena del público de ciudadanos con el que esa teoría se encuentra: “La justicia como fairness no es razonable a menos que de forma adecuada genere su propio apoyo recogiendo y reformulando la razón de cada ciudadano y explicándola en términos que se ajusten a la propia trama conceptual de la teoría.” (141).

Tras todo lo que hemos dicho acerca de la abstracción respecto de las interpretaciones de sí y del mundo, estructuralmente impuesta en la “posición original”, no puede sorprender la respuesta de Rawls: una concepción de la justicia desarrollada bajo la condición de que se desconozcan o se pongan entre paréntesis las concepciones del mundo que compiten entre sí, constituirá un conjunto intersección de enunciados normativos, en el que coincidan las orientaciones valorativas divergentes contenidas en las distintas “comprehensive doctrines”. En el discurso público de los ciudadanos que mutuamente tratan de convencerse de la corrección o rectitud de sus maneras de ver las cosas, acabará estableciéndose un “overlapping consensus” en

lo tocante a esos principios fundamentados en términos de teoría de la justicia.

Contra esta propuesta un contextualista podría objetar que Rawls prejuzga la cuestión que los divide (al contextualista y a Rawls) introduciendo dos supuestos que van específicamente ligados al concepto de sociedades “modernas”. El primer presupuesto es de tipo empírico. En las sociedades modernas no solamente se ha diferenciado un *orden político* que es visiblemente autónomo frente a otros sistemas sociales de acción; con esa diferenciación se ha desarrollado también una *esfera de valor* (en el sentido de Weber) especializada en cuestiones de justicia política. Empíricamente este supuesto está bien fundado; pero tiene también algunas implicaciones conceptuales que resultan algo dudosas: “Tomando lo político como un ámbito distintivo, digamos que una concepción política que formule los valores básicos característicos de ese ámbito distintivo es un punto de vista que tiene su *propia autonomía*. Esto significa dos cosas: primero, que está diseñado para ser aplicado ante todo a las estructuras básicas de la sociedad, y a ellas *solamente*; y segundo, que formula los valores políticos característicos con independencia de los valores no-políticos y, por supuesto, de cualquier relación *específica* con ellos.” (133) El otro presupuesto es de naturaleza conceptual y merece un especial interés en nuestro contexto. Una concepción posmetafísica de la justicia no es en modo alguno compatible con todas las “comprehensive doctrines”, sino sólo con las interpretaciones no fundamentalistas del mundo: “Un *overlapping consensus* puede producirse entre comprehensive doctrines no irrazonables, pero ¿cuándo es una *comprehensive doctrine* no irrazonable o simplemente razonable? . . . Una doctrina razonable es aquella que reconoce las cargas de la razón o sobre quien recae la carga de la prueba.” (139).

Las interpretaciones modernas del mundo tienen que aceptar las condiciones del pensamiento posmetafísico al reflexionar sobre la circunstancia de que compiten con otras interpretaciones del mundo dentro del mismo universo de pretensiones de validez. Este saber reflexivo acerca de la competencia de “dioses o poderes demoníacos” que cooriginalmente luchan entre sí, genera una consciencia de su falibilidad y rompe la ingenuidad del modo dogmático de fe, basado en pretensiones absolutas de validez, entabladas sin más reservas. Reconocer las “cargas de la razón” significa saber que proponente y oponente, en la disputa en torno a concepciones sustanciales del mundo, pueden tener ambos -for the time being- razones igualmente

buenas para no llegar a ningún consenso y dejar en suspenso a las pretensiones de validez en litigio. Este falibilismo se basa en la indeterminidad del procedimiento discursivo, en el carácter limitado y local de las informaciones y razones disponibles, y en general en la provincialidad de nuestro espíritu finito frente al futuro. En estas condiciones no hay garantía alguna de que siempre vaya a alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado. La idea de “no-acuerdo racional” permite un dejar en suspenso pretensiones de verdad, sin negar al propio tiempo el carácter incondicionado de ellas. Quien, siendo consciente de esto, asume la coexistencia de interpretaciones del mundo que, por el momento, no tienen más remedio que competir unas con otras, en modo alguno está dando un resignado asentimiento a un mero *modus vivendi*; lo que está haciendo es, manteniendo sus propias pretensiones de validez, desplazar simplemente hacia un futuro indeterminado la posibilidad de consenso, que en principio se mantiene abierta.

El modelo que Rawls tiene a la vista no es, sin embargo, el de una competencia de paradigmas regulada por los estándares de la racionalidad científica, es decir, por el falibilismo de las ciencias experimentales, sino la desconexión entre las confesiones religiosas y el poder de sanción estatal y la coexistencia de esas confesiones en una situación de tolerancia religiosa. Pero no es este último principio, que desde luego podría ser fundamentado en la posición original, el que Rawls tiene que presuponer. Lo que Rawls prejuzga con el concepto de “*overlapping consensus*”, es la distinción entre figuras modernas y premodernas de la conciencia, entre interpretaciones “dogmáticas” del mundo e interpretaciones “racionales”. Los modos modernos de conciencia no es que renuncien a interpretaciones del mundo en conjunto, es decir, a “*comprehensive doctrines*” en general. Pero se caracterizan por ese tipo de reflexividad que les permite adoptar una perspectiva externa frente a las propias tradiciones y poner a éstas en relación con otras tradiciones. La cuestión de si de este modo podemos *transcender* la tradición en la que hemos formado nuestra propia identidad, depende de una fuerte premisa, que no es en modo alguno trivial y que suministra a los contextualistas motivo para intervenir de nuevo y precisar sus reservas. Esa fuerte premisa es la siguiente: tiene que haber una base común sobre la que sea posible un entendimiento entre culturas, convicciones últimas, paradigmas y formas de vida, extraños *los unos a los otros*, lo cual quiere decir que tiene que haber posibilidad de traducción *entre* diversos lenguajes evaluativos y no sólo de una comunicación entre los miembros de la *misma* comunidad de

lenguaje, por más que esa comunicación se apoye en la recíproca observación entre culturas extrañas o ajenas. Los lenguajes y vocabularios en los que interpretamos nuestras necesidades y hacemos explícitos nuestros sentimientos morales, tienen que ser porosos los unos a los otros; ni pueden quedar monádicamente cerrados, ni quedar ligados a contextos no trascendibles desde dentro, hasta el punto de que los sujetos nacidos y socializados en ellos *queden prisioneros* de ellos.

Rawls sólo puede defender la tesis de la primacía de lo justo sobre lo bueno recurriendo a su idea de “overlapping consensus” si cabe sostener que las interpretaciones posmetafísicas del mundo, las interpretaciones que en condiciones modernas se vuelven reflexivas, son epistémicamente superiores a las imágenes fundamentalistas del mundo, aseguradas y afianzadas en términos dogmáticos. Pero por otro lado, es inadmisibles cualquier descalificación de las doctrinas “irracionales”, que no sean compatibles con la concepción “política” de la justicia, que se propone. Esta diferenciación entre una comprensión moderna del mundo y una comprensión tradicional del mundo, sólo es posible si las interpretaciones del mundo que compiten entre sí no son inconmensurables y si, por lo menos intuitivamente, podemos fiarnos de suposiciones de racionalidad trascendedoras del contexto, que permitan hacer traducciones de un contexto a otro. Pero es precisamente esto lo que el contextualismo fuerte pone en cuestión. Según este contextualismo, no hay “racionalidad” alguna en singular. A las distintas culturas, imágenes del mundo, tradiciones y formas de vida le son immanentes en cada caso “racionalidades” particulares. Cada una de ellas estaría internamente entrelazada con el contexto de una comprensión particular del mundo.

Esto afecta a un debate sobre la racionalidad que desde hace dos decenios viene desarrollándose entre antropólogos, sociólogos y filósofos, en el que han participado Rorty, Davidson y Putnam. En nuestro contexto me limitaré al reciente libro de A. MacIntyre que justifica la versión que en él se da del contextualismo fuerte recurriendo a los diversos conceptos de justicia desarrollados en la tradición filosófica.

12. A. MacIntyre investiga los conceptos o concepciones de la justicia en tres tradiciones filosóficas, que se remontan a Aristóteles, a San Agustín y a Santo Tomás, y a la filosofía moral escocesa, con el fin de

oponer estos conceptos clásicos a las concepciones básicas de la moral y de la política, específicamente modernas, reunidas todas ellas de forma un tanto sumaria bajo el rótulo de “liberalismo”. El liberalismo no sólo se comporta críticamente respecto de otras teorías que compiten con él, sino también respecto de la tradición como tal, a fin de poder dar por universalmente válidos sus conceptos de racionalidad y sus principios. Conforme a la concepción de MacIntyre este universalismo abstracto vela u oculta la circunstancia de que el liberalismo se ha convertido mientras tanto, aunque inconfesadamente, en una tradición. Pero cada una de estas tradiciones está hasta tal punto entretejida con un lenguaje particular y una forma local de vida que la razón práctica y la justicia política sólo pueden concebirse en cada caso desde una de las perspectivas inscritas en las diversas tradiciones. No existe ningún punto fuera del contexto de una determinada tradición, desde el que pudiese hacerse una valoración racional de esas propuestas de explicación y de esas teorías.

La ceguera frente a este hecho es constitutiva de las formas modernas de conciencia, como MacIntyre trata de mostrar analizando el caso del liberalismo. Y tal ceguera la explica MacIntyre por la estructura de un juego de lenguaje que genera esa apariencia transcendental que es el automalentendimiento universalista de una tradición filosófica que se atreve a negar a la tradición como tal. El suelo gramatical de este universalismo sin suelo ni base, lo constituye uno de los llamados “lenguajes internacionales”. Éstos -como ocurre con el inglés-americano en el ámbito de la ciencia- han logrado imponerse como *lingua franca* y lleva consigo la ficción o sugestión de constituir un medio al que sin más pueden traducirse cualesquiera manifestaciones o emisiones, por extrañas que sean las tradiciones de las que provienen. Los lenguajes internacionales de este tipo ejercen sobre sus usuarios una coerción gramatical que los empuja a apropiarse, neutralizando el contexto, contenidos de tradiciones extrañas. MacIntyre explica también como una ilusión gramatical esa conciencia historicista que ya Nietzsche denunció en su segunda “Consideración Intempestiva” como historiografía hecha desde la perspectiva del anticuario: “Cuando textos provenientes de tradiciones con sus propios criterios de verdad y de racionalidad, unos criterios fuertes y sustantivos, así como una fuerte dimensión histórica, cuando esos textos, digo, son traducidos a tales lenguas, quedan presentados de un modo que neutraliza esas concepciones de la verdad y de la racionalidad y el contexto histórico . . . La distorsión que se produce al traducirlos y sacarlos fuera del contexto -del que esos textos distorsionados están tomados- tiende a

resultar invisible a aquellos cuya primera lengua es una de las lenguas internacionales de la modernidad.” (384) Las lenguas internacionales prejuzgan la comprensión que tienen de sí las formas de vida de las que esas lenguas son ingrediente constitutivo. La reflexividad de las interpretaciones modernas del mundo no funda, por tanto, como suponen Rawls y la tradición liberal, una superioridad frente a la comprensión tradicional del mundo. Al vivir parasitariamente de tradiciones *no confesadas*, constituyen, por su parte, formas degeneradas de interpretación del mundo. Encasquetan a los hijos e hijas de la modernidad, históricamente desenraizados, una falsa precomprensión ontológica, un “cosmopolitismo sin suelo ni base”, que los lleva a absolutizar sus propios criterios de racionalidad y a asimilar todo lo extraño, permaneciendo, empero, ciegos para el contexto de donde lo asimilado proviene. Los habitantes liberales del mundo moderno no tienen sentido alguno para lo que en esas tradiciones extrañas no resulta en absoluto accesible y, por tanto, y por extraño que ello pueda parecer, no cuentan de verdad con la posibilidad de poder *aprender* algo de esas culturas extrañas. El universalismo abstracto es sólo el reverso de un historicismo que todo lo objetiva.

Pero lo que MacIntyre no dice es que este diagnóstico de la época se mueve por las gastadas sendas de la crítica de la cultura que hicieron los mandarines alemanes. Si este diagnóstico ha de expresar algo más que el malestar de una capa europea culta por el “americanismo” y la “superficial” cultura de la Ilustración, ha menester una fundamentación sistemática. Y, a este fin, MacIntyre hace en los tres últimos capítulos de su libro una interesante propuesta. Su argumentación viene caracterizada por un doble frente. Por un lado, contra el supuestamente abstracto universalismo de la Ilustración, MacIntyre parte (a) de la tesis de que no hay una racionalidad que trascienda el contexto, sino solamente racionalidades dependientes de la tradición. Por otro lado, contra un relativismo que realizativamente (*performativ*) se contradice a sí mismo, MacIntyre (b) sostiene la tesis de que entre tradiciones centradas de tal suerte sobre sí mismas es posible la comunicación, lo mismo que es posible aprender de tradiciones ajenas. Desde la perspectiva de nuestra propia cultura nos atenemos a la incondicionalidad de pretensiones de validez; tomamos en serio nuestra práctica argumentativa y nuestra práctica de investigación y no tenemos por qué considerar nuestras prácticas de justificación y crítica, como quiere Rorty, simplemente como convenciones sociales contingentes. En lo que sigue voy a examinar si la primera tesis -la contextualista- es compatible con la segunda -la antirrelativista-.

MacIntyre procede en dos pasos. Primero muestra en qué sentido podemos hablar de la racionalidad de una tradición -de la tradición de que en cada caso se trate- sin tener que negar ese momento de incondicionalidad que en toda tradición inevitablemente asociamos con los conceptos relativos a validez. En un segundo paso MacIntyre trata de fundamentar cómo es posible una comunicación entre tradiciones extrañas las unas a las otras, sin necesidad de postular un concepto de racionalidad que trascienda al contexto. MacIntyre proyecta de la competición y competencia entre interpretaciones comprensivas de sí y del mundo una *imagen distinta* de la de Rawls. En lugar de esa coexistencia (con iguales derechos) de doctrinas fuertes y comprensivas, con sus propias concepciones del bien, que pueden solaparse en un concepto posmetafísico de justicia en la medida en que, entendiéndose como figuras modernas del espíritu, se sometan a condiciones de reflexividad, aparece ahora la imagen de una disputa o pelea (de una disputa o pelea orientada a la obtención de la verdad) por la hegemonía de la tradición que resulte más convincente y que acabe revelándose como superior con su concepto de razón práctica, sus ideales de vida y sus entrelazadas concepciones del bien y de lo justo. Perspectivas de superioridad racional sólo puede tenerlas una tradición si, al igual que todas las tradiciones enraizadas históricamente, dispone de la fuerza que poseen las interpretaciones sustanciales del mundo y se comporta críticamente respecto de las formas de conciencia modernas.

ad a) La racionalidad interna a una tradición se articula a su vez en una tradición endógena de investigación del tipo de las que MacIntyre analiza en el caso de los cuatro movimientos de pensamiento filosófico, a que hemos hecho referencia. Pero esas tradiciones de investigación no representan sino un tercer estadio de una tradición que cada vez se vuelve más reflexiva. Durante el primer estadio no se pone todavía en cuestión la autoridad de los dogmas y los textos. En el segundo estadio el trabajo de configuración dogmática y sistematización ha avanzado hasta el punto de que se cobra conciencia de contradicciones y problemas no resueltos, pero que aún no pueden resolverse metódicamente. Sólo en el tercer estadio se perciben las soluciones de problemas como procesos de aprendizaje; algunas ideas anteriores pueden ser ahora criticadas como errores a la luz de ideas corregidas. A partir de esta perspectiva de ilustración sobre los propios errores se constituye un concepto de verdad como coherencia: verdadero es aquello que en el contexto de nuestras tradiciones resulta adecuado para corregir errores. Aun cuando en este concepto de verdad sólo se

refleja la experiencia de procesos de aprendizaje inmanentes a la tradición, desde esa tradición y a través de ella entablamos pretensiones de verdad que para nosotros valen absolutamente; éstas sellan la disolución del único tipo de disonancias cognitivas que en general se nos pueden imponer. Así, los criterios de racionalidad sólo cobran un significado determinado en el contexto de una tradición particular de investigación; pero no por ello tienen para sus miembros un significado simplemente local. Conservan, como los conceptos básicos del juego argumentativo en general, un sentido trascendedor: “El concepto de verdad es atemporal.” (363)

El concepto de verdad es decisivo para el interesante caso límite en que las *crisis epistemológicas* ya no pueden resolverse mediante una renovación del vocabulario básico, nutrida de los recursos de la propia tradición, sino sólo aprendiendo de una tradición distinta, reconocida como superior. Si también para este caso ha de ser sostenible la tesis de que las racionalidades dependen de la tradición, ese aprendizaje mediante tradiciones ajenas ha de poder ser descrito como un cambio de forma, internamente motivado, y a la vez como un *salto de forma* desde una tradición a la otra.

La resolución *endógena* de una crisis epistemológica cumple tres condiciones. En primer lugar, habrá de hacer posibles, con ayuda del nuevo paradigma, explicaciones para los problemas no resolubles en el viejo vocabulario; segundo, retrospectivamente habrá de hacer visible los límites que hasta este momento de innovación habían impedido a la tradición una elaboración fecunda de los problemas; y, finalmente, asegurará, allende ese cambio de paradigma, ciertas continuidades de la tradición: “Las primeras dos tareas han de llevarse a cabo de una forma que muestre algunas continuidades fundamentales de las nuevas estructuras conceptuales y teóricas con las que creencias compartidas en términos de las cuales esa tradición de investigación había venido siendo definida hasta ese momento.” (362) Pero es precisamente esta tercera condición la que un proceso de aprendizaje, *exógenamente* posibilitado, no puede ya cumplir: “Al provenir de una tradición genuinamente ajena, la nueva explicación no guarda ninguna clase de continuidad sustantiva con la historia precedente de la tradición ahora en crisis. En esta clase de situación la racionalidad de la tradición exige un reconocimiento por parte de aquellos que hasta ahora habitaron la tradición en crisis, y le fueron leales, de que la tradición ajena es superior en racionalidad y también en lo que respecta a sus (de la tradición ajena) propias pretensiones de validez,

consideradas éstas en sí mismas.” (365) Lo importante de esta descripción radica en que el descrédito racional de la propia tradición se produce todavía conforme a estándares de racionalidad de la propia tradición, mientras que el aprender de tradiciones extrañas, racionalmente superiores, presupone un proceso de conversión, a saber, la sumisión a *nuevos* estándares de racionalidad. Pero si a tradiciones distintas les son immanentes racionalidades distintas, no puede haber entre ellas puente alguno. El cambio entre totalidades que mutuamente se excluyen exige el cambio de identidad de los sujetos aprendientes. En el momento de tránsito, éstos tienen que alienarse de sí mismos y, en el curso de una “conversión” en lo tocante a la comprensión de sí y del mundo, tienen que aprender a entender su propio pasado a la luz de una tradición distinta, reconocida como superior.

Este modelo del aprender de tradiciones ajenas, se expone a tres objeciones al menos. Primero, la descripción es demasiado selectiva. El modelo sólo cubre procesos de aprendizaje en los que el tránsito a un nuevo nivel de fundamentación significa la devaluación categorial de la clase de razones válidas hasta entonces, como, por ejemplo, en el tránsito de las narraciones míticas a las explicaciones monoteístas y cosmológicas que operan apelando a principios supremos, o en la disolución de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo por el pensamiento posmetafísico. Las éticas que MacIntyre presenta compiten, empero, dentro del mismo universo de discurso de la filosofía occidental. Y se compenetran hasta el punto de que pueden aprender algo unas de otras sin necesidad de perder por ello sus respectivas identidades. Además, MacIntyre no puede afirmar sin autocontradicción realizativa su propia teoría del aprendizaje -tomada de las ideas de la reciente teoría posempirista de las ciencias-. O bien las tesis metateóricas acerca de estadios de reflexividad creciente en las distintas tradiciones, valen de cualquier tradición; y entonces no pueden haber sido desarrollados a partir del contexto de una determinada tradición de investigación, lo que contradice el supuesto. O bien esas tesis pierden su sentido trascendedor del contexto y tienen solamente una validez local; y entonces MacIntyre se ve atrapado justo en el relativismo al que trata de escapar con ayuda de su teoría del aprendizaje. Finalmente, el concepto propuesto de un aprendizaje por conversión no es consistente en sí mismo. El reconocimiento de la superioridad racional de una tradición extraña sólo puede quedar suficientemente motivado desde el punto de vista de la tradición propia si los sujetos aprendientes pueden comparar la fuerza explicativa de

ambas tradiciones en lo que respecta a unos *mismos* problemas. Pero es precisamente esto lo que no pueden hacer, ya que los contextos de ambas tradiciones, al carecer de una zona de solapamiento racional, son inconmensurables.

ad b). A esta última objeción MacIntyre trata de hacerle frente con una teoría de la traducción “densa”, pero incompleta. Para que sea posible aprender de una tradición extraña, ambas tradiciones han de poder comunicarse entre sí sin suponer criterios comunes de racionalidad. Pues bien, las “buenas” traducciones no se contentan con establecer una correspondencia literal entre expresiones de una lengua y expresiones de otra. Tienen más bien que atenerse al modelo de la adquisición de una segunda “primera lengua” en la medida en que han de tener presente el entrelazamiento interno de las elocuciones comunicativas con el todo de una forma de vida. La comprensión de una lengua presupone, al menos, una participación virtual en los juegos de lenguaje nativos, e incluso una segunda socialización en la forma de vida extraña. El significado de una elocución o emisión comunicativa sólo se abre desde sus contextos. De ahí que la comprensión de una emisión comunicativa se profundice con la penetración en los horizontes formadores de contexto del mundo de la vida lingüísticamente estructurado, en que esa elocución o manifestación se sitúa.

Este tipo de distinción entre <buenas> y <malas> traducciones tiene en cuenta viejas ideas hermenéuticas. Pero sólo pierde su trivialidad con una tesis ulterior, a saber, la de que el intérprete cuanto mejor aprende a dominar su segunda lengua, con tanto más claridad se percata de la *intraducibilidad* de sus elementos centrales. “La nota característica . . . es la de ser capaz de reconocer dónde y en que aspecto las elocuciones de una lengua son intraducibles a la otra.” (375) Con la adquisición de, por lo menos, dos primeras lenguas, es decir, de dos lenguas practicadas, y con la introducción en las correspondientes prácticas de una segunda forma de vida, el “buen” traductor adquiere una doble perspectiva estereoscópica desde la que sería capaz de percibir “zonas de lo traducible”. Aprende a ir y venir entre ambos contextos y hace experiencia del fracaso de la tentativa de traducir *adecuadamente* expresiones constitutivas de una lengua a otra: “No es posible expresar algunos pensamientos claves de Platón en el hebreo de Jeremías o en el de la literatura sapiencial. Pero tampoco se los puede expresar en griego homérico.” (375) Con esta referencia intuitiva a “zonas de lo no traducible” *aclara* MacIntyre, por un lado, cómo los

miembros de tradiciones diversas, cristalizadas en torno a núcleos propios de racionalidad, pueden comunicar entre sí; y por otro, trata de explicar por qué esos miembros, cuando penetran en tales zonas, pueden percatarse de la superioridad racional de otra tradición. Al hacer experiencia del fracaso de las tentativas de traducción, un intérprete no tiene más remedio que estar adoptando ambas perspectivas incompatibles y estar entendiendo significados que, sin embargo, no se dejan transformar unos en otros.

La inconsistencia de esta explicación se muestra en cuanto tenemos presente qué clase de operaciones MacIntyre ha de atribuirse a sí mismo para poder ilustrar su tesis de la intraducibilidad recurriendo a esta clase de ejemplos. Al dominar igualmente bien dos mundos lingüísticos que en sus núcleos resultan inconmensurables, como son el del hebreo bíblico y el del griego clásico, MacIntyre está en condiciones de parafrasear con ayuda del inglés ejemplos tomados de esas dos lenguas, de suerte que el lector puede percatarse de las dificultades con que se topa el intento de una traducción exacta o literal. Pero MacIntyre no puede entender tales paráfrasis como traducciones; esas explicaciones que circunscriben significados que resultan inaccesibles, no tendrían otra finalidad que la de mostrar la intraducibilidad de expresiones centrales. En situación, pues, de un genuino bilingüismo, MacIntyre hace supuestamente la experiencia de una inaccesibilidad de principio, que él, sin embargo, logra aclarar al lector en una tercera lengua. Pero con ello el intérprete, por supuesto que encuentra una lengua para su experiencia de lo “absolutamente otro” en zonas en las que las racionalidades inmanentes a las diversas tradiciones y que mutuamente se excluyen, ya no se solapan. *El que* la experiencia de la intraducibilidad no sea muda, no sea carente de lenguaje, es algo que tiene que dejarnos perplejos.

El propio MacIntyre se peca de la objeción obvia de que “sólo en la medida en que podemos llegar a entender lo que supuestamente nos resulta inaccesible podríamos tener razones para creer en tal inaccesibilidad, pero la adquisición de tal comprensión es por sí misma suficiente para mostrar que lo que supuestamente es inaccesible, no lo es de hecho.” MacIntyre rechaza esta autoobjeción del siguiente modo: “Si es verdad que el descubrimiento de lo inaccesible se produce en dos estadios, en el primero de los cuales adquirimos una segunda lengua en uso como segunda (primera) lengua, y solamente en el segundo de ellos podemos aprender que no somos capaces de traducir a nuestra primera (primera) lengua lo que ahora somos capaces de

decir en nuestra segunda (primera) lengua, entonces ese argumento pierde toda su fuerza.” (387) La irreversibilidad que en esta descripción parece venir insertada *ad hoc*, tiene algo de arbitrario; la circunstancia, contingente cuando se la considera en sí misma, de que MacIntyre se sirva para poner sus ejemplos de una tercera lengua, a saber, del inglés, para parafrasear los significados presuntivamente intraducibles de expresiones de la primera y segunda lengua, delata ya la necesidad conceptual de un *tertium comparationis*, que es el que empieza permitiéndonos *poner en relación* entre sí ambos mundos lingüísticos.

¿Cómo tendría que estar hecho un sujeto que en la comunicación con los miembros de una tradición extraña se topa con algo absolutamente intraducible? Supongamos que la identidad del hablante, la cual se ha constituido por socialización primaria, esto es, creciendo en la tradición y forma de vida de su lengua materna, no cambia esencialmente con la adquisición de una segunda (primera) lengua. Su identidad, podemos decir, es no-flexible. En cuando un hablante de este tipo penetra en zonas en las que las racionalidades de las distintas lenguas y tradiciones se revelan no permeables las unas a las otras, se ve puesto ante una alternativa. O bien cambia su identidad convirtiéndose a un lenguaje, tradición y forma de vida, a los que reconoce como racionalmente superiores; o adquiere una segunda identidad que, sin embargo, no puede mediar con la primera, es decir, con la identidad ligada al contexto de donde proviene: experimenta, por tanto, una escisión de su personalidad. En ambos casos ya no habría sujeto alguno al que pudiésemos *atribuir* la *experiencia* del cambio o la escisión de la identidad. Algo análogo sucede para la experiencia de la inconmensurabilidad de los mundos lingüísticos y de la intraducibilidad de sus expresiones constitutivas: a un hablante con identidad no-flexible, esencialmente enraizada en su propia tradición, no podríamos adscribirle tal experiencia. Pues nuestro referente cambiaría en el proceso de la experiencia que le estamos atribuyendo. Para que el referente permanezca el mismo, hemos de prescindir del supuesto de una *identidad rígida*. En lugar de ese supuesto introducimos otro más realista, a saber, que un sujeto, que, *idealiter*, ha aprendido a dominar perfectamente dos lenguas, emerge del proceso de adquisición de una segunda (primera) lengua con una *identidad ampliada por ese su bilingüismo*. El hablante ha ampliado la comprensión que tiene de sí y del mundo de modo que ahora es lo suficientemente flexible como para permanecer idéntico a sí mismo en el tránsito de un mundo lingüístico a otro, y como para escapar al destino que representan la “conversión” e incluso la escisión de la personalidad. Una identidad mantenida en

términos flexibles le permite poner en relación las lenguas y las racionalidades de sus *dos* mundos de procedencia, el primario y el secundario, de modo que ambos se funden en un horizonte ampliado de entendimiento posible. Y tras esta fusión de horizontes efectuada en la propia persona, el hablante bilingüe puede expresar las dificultades de traducción de una tradición a la otra mediante mutuas paráfrasis -e incluso en una tercera lengua-. El problema o mejor, el pseudoproblema de lo absolutamente intraducible, tiene que haberse resuelto o disuelto antes de poder identificar zonas de *dificultades de traducción* más o menos radicales. Es lo que Davidson ha demostrado por otra vía con su crítica al concepto mismo de esquema conceptual.

La rehabilitación que MacIntyre hace de un concepto fuerte de tradición se nutre de motivos de la vieja crítica de la cultura. Trata de hacer ver a los estudiantes -que tienden a vivir entre culturas y mariposeando en distintas culturas- que no pueden llevar una vida auténtica sin apropiarse críticamente contenidos sustanciales de una tradición, con la que han de identificarse. Pero esta intención *pedagógica* no explica la posición que representa ese contextualismo tan fuerte. Pues para ello bastarían las ideas que, por ejemplo, Gadamer nos suministra con su hermenéutica filosófica. En cambio, MacIntyre insiste no solamente en la completa vinculación de un intérprete a las condiciones de su situación hermenéutica de partida, sino que además afirma la peculiar asimetría de una situación de entendimiento, en la que una parte habría de poder aprender de la otra solamente desde una perspectiva, esencialmente ligada al propio contexto (o sometién dose a una perspectiva extraña). MacIntyre parece recortar todos los procesos de interpretación para reducirlos a la medida de *procesos de autoentendimiento*. Su intención pedagógica le lleva a asimilar la comprensión de cualesquiera expresiones simbólicas a la clarificación de una autocomprensión existencial. Este *estrechamiento ético* de su concepto de interpretación explica la autocentración etnocéntrica desde la que, y a través de la que, una tradición que cayese bajo la descripción de MacIntyre habría de salir al encuentro de (o toparse con) otra.

Incluso en los casos y ejemplos de comprensión intercultural, en los que no solamente chocan entre sí concepciones rivalizantes, sino también estándares de racionalidad en pugna, un entendimiento sin prejuicios entre “nosotros” y “ellos” obliga a entablar una *relación simétrica*. Esa fusión de horizontes de interpretación, a la que, según Gadamer, todo proceso de entendimiento de por sí tiende, no es lícito

que quede sometida a la falsa alternativa, o bien de una asimilación “a nosotros”, o bien de una conversión “a ellos”. Tal fusión de horizontes de interpretación debe ser descrita como una convergencia de “nuestras” perspectivas y las de “ellos”, regulada o controlada mediante aprendizaje, con independencia de que el resultado sea que “ellos” o que “nosotros” o que ambas partes tengan que revisar y reformar más o menos las prácticas de justificación que hasta ese momento consideraban válidas. Pues conceptos como el de verdad, el de racionalidad o el de justificación desempeñan en *toda* comunidad de lenguaje la *misma* función gramatical, aun cuando sean interpretados de modo diverso y se apliquen conforme a criterios diversos. Y esto basta para anclar en formas de vida diversas e incluso en formas de vida que compiten entre sí, los mismos conceptos universalistas de moral y de justicia, y para tenerlos por compatibles con diversas concepciones del bien, para contar con que las “comprehensive doctrines” o las “tradiciones fuertes” acepten sin reservas entablar entre sí un discurso en lugar de aferrarse en términos fundamentalistas a su pretensión de exclusividad. En este sentido el concepto de Rawls de un overlapping consensus ofrece una posible interpretación del principio de que lo universal y lo particular se presuponen mutuamente.

13. Una teoría moral planteada en términos deontológicos que se concentra en cuestiones relativas a la justicia, no tiene más remedio que pagar la presuntiva validez universal de los juicios morales con un concepto estrecho de moral. Pero con ello, en modo alguno está relegando las cuestiones de la vida buena o de la vida no fallida a un ámbito situado allende de la discusión racional. Le basta con afirmar que las discusiones éticas, a diferencia de las argumentaciones morales, están ya siempre insertas en la trama de tradición de una forma de vida previamente aceptada y que acuña nuestra propia identidad. Los juicios morales sólo se distinguen de los éticos por el grado de dependencia contextual.

Más graves son las consecuencias de ese concepto estrecho de moral para las cuestiones de la ética ecológica. Su corte antropocéntrico parece convertir a las teorías de tipo kantiano, por su propio planteamiento, en ciegas para los problemas que se siguen de la responsabilidad moral que tiene el hombre en lo que respecta a su entorno no-humano. Pues estas teorías parten de que los problemas morales sólo se plantean en el círculo de los sujetos capaces de lenguaje y de acción porque, como lo formula Günther Patzig, “como miembros de una comunidad de hombres quedamos referidos a, y

dependemos de, la colaboración y el consenso de los otros". Ahora bien, nuestros sentimientos, juicios y acciones morales no solamente se dirigen a los sujetos capaces de lenguaje y de acción, sino también a los animales. Patzig tiene el mérito de plantear las urgentes cuestiones ecológicas de la protección de los animales y del mantenimiento de las especies, sin traspasar los límites de una "ética sin metafísica". Como en el caso de la ampliación del espectro de las cuestiones de justicia con las cuestiones de la vida buena, se trata también aquí de una complementación de las cuestiones estrictamente morales -restringidas a los sujetos racionales o, por lo menos, potencialmente racionales- con cuestiones de otro tipo. ¿Se da una responsabilidad para con la naturaleza, que sea independiente de nuestra responsabilidad para con la humanidad viva y la humanidad futura? ¿De qué tipo es en particular nuestra obligación de proteger a los animales?

Patzig describe la perplejidad en que cae una teoría moral de corte antropocéntrico cuando intenta, por ejemplo, fundamentar en términos morales la protección de las especies animales: "¿Qué ocurre con la ampliación del ámbito de validez de nuestras obligaciones morales allende el círculo de la humanidad, a todos los seres vivos capaces de sufrimiento, dolor y también placer? Chocamos aquí con un límite bien claro . . . Pues los animales no pueden quedar con nosotros en una reciprocidad de principio, que es la que define y determina nuestro comportamiento para con los hombres." Mas, por otra parte, nuestras intuiciones morales hablan un lenguaje inequívoco. Barruntamos de forma casi infalible que la evitación de la crueldad frente a creaturas susceptibles de sufrir no solamente nos viene exigida por razones de prudencia, o por razones relativas a la clase de vida que queremos vivir, sino también por razones morales. Ni tampoco podemos pretender arreglar la cosa con Kant admitiendo deberes relativamente a (que digan relación a), pero no estrictamente para con, los animales. Pues los animales se nos presentan como creaturas susceptibles de menoscabo y quebranto, que hayamos de respetar en su integridad física *por mor de ellas mismas*.

Para el fundador del utilitarismo, Jeremy Bentham, la respuesta a la pregunta por el alcance del ámbito de aplicación de las obligaciones morales no resultaba demasiado difícil: "La cuestión no es: ¿pueden los animales razonar?, ni tampoco ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?" Sólo que, ¿cómo compatibilizar tal respuesta utilitarista con un planteamiento antropocéntrico, si deberes en sentido estricto sólo pueden ser el resultado de reglas que sujetos racionales se imponen

tras dejarse convencer por los mejores argumentos? Las normas válidas merecen el reconocimiento intersubjetivo de todos los potencialmente afectados porque éstos, en tanto que participantes en la argumentación, podrían convencerse de que esas normas son en interés de todos por igual. Ahora bien, los animales no son seres tales que puedan entablar “con nosotros una relación de fundamental reciprocidad” Pero, ¿qué *status* pueden tener entonces unos deberes que nos impongan una determinada responsabilidad no solamente relativamente a, o en la que haya de tenerse en cuenta a, los animales, sino una responsabilidad para con esos animales mismos, a nosotros que somos destinatarios de normas válidas, cuando los animales, por su parte, no pertenecen al círculo de posibles destinatarios de normas?

Patzig disuelve sin más la simetría entre deberes y derechos, que sobre la base de un reconocimiento recíproco de sujetos (por lo menos) potencialmente libres e iguales es una necesidad conceptual, y define el *status* de los deberes para con los animales asimétricamente: “Los animales no tienen derechos frente al hombre, pero los hombres tienen deberes para con los animales.” Al mismo tiempo abre la puerta para una gradualización de deberes que es incompatible con el sentido de la validez de los deberes en sentido estricto, sentido que responde a un código binario. A los deberes debe concedérseles tanto más peso cuanto mayor sea la sensibilidad de los animales al dolor. Pero con ello cambia el concepto de deber: no se trata ya de deberes en sentido deontológico, sino de cuál entre varios bienes merece comparativamente preferencia. La consecuencia que de ello se desprende es dejar, tanto las cuestiones de la ética ecológica, como las cuestiones éticas del modo de vida personal, a un tipo de consideración distinta, a saber, a un tipo de consideración teleológico y reservar al planteamiento deontológico los problemas relativos a una convivencia bien ordenada entre personas.

Ahora bien, esta separación de las cuestiones éticas del ámbito de las cuestiones morales o cuestiones de justicia resulta convincente porque la cuestión de qué es bueno para mí o qué es bueno para nosotros consideradas las cosas en conjunto, está ya formulada de suerte que permite esperar una respuesta cuya pretensión de validez es relativa a proyectos de vida previos y a formas de vida previas. Los valores e ideales conformadores de la identidad no nos pueden obligar en el mismo sentido en que nos obligan las normas morales; les falta la *incondicionalidad* de un deber-ser categórico. Pero para con los animales nos sentimos categóricamente obligados. En todo caso la

repugnancia que nos producen las torturas infligidas a animales guardan un mayor parentesco con la indignación por una transgresión de preceptos morales que con nuestra actitud de lamento e incluso de menosprecio frente a personas que, digamos, no saben hacer nada de sus vidas o que, conforme a sus propios criterios de autenticidad, yerran sus propias vidas. Sencillamente, “no debemos” pasar brutalmente por alto a los animales o incluso tratarlos con crueldad.

Para hacer justicia a esta intuición, Patzig empieza haciendo el intento de conectar con una teoría de tipo deontológico el precepto de protección a los animales, fundamentado de entrada en términos utilitaristas: “Nuestra teoría de una moral racional explica de otra manera la norma de evitar sufrimientos innecesarios a los animales: cada uno de nosotros sabe lo que significan sufrimientos y dolores, y espera de todos los demás hombres que tengan en cuenta y respeten su profundo interés por evitarlos en la mayor medida de lo posible. Pues bien, no sería racional hacer una radical distinción entre hombres y seres vivos no-humanos, mientras éstos se comporten de modo que podamos suponer que también pueden sentir sufrimiento y dolor. Así, la prohibición de infligir arbitrariamente dolor a los animales y de ignorarlo y tratarlos con brutalidad queda ampliada allende el ámbito de los hombres al ámbito de los seres vivos no-humanos.” Pero lamentablemente, ese “así” lo que oculta es un “non sequitur”; pues del principio de universalización no se sigue que yo deba hacer extensiva a *todas* las creaturas capaces de sentir dolor la norma de no infligir dolor a los demás mientras ese principio sólo exija el tener presente por igual los intereses de todos aquellos de los que podemos suponer que cada uno de ellos es capaz de adoptar la perspectiva de todos los otros. Pues sin su potencial “sí” o “no” no puede comprobarse si tal norma podría encontrar el asentimiento de todos, ni si, por tanto, es válida. Pero los animales, como el propio Patzig señala, ni siquiera figuran entre los socios del “contrato de reciprocidad sobre el que se asienta la moral humana.”

Por otro lado, apenas podría explicarse por qué el mandato de no torturar a los animales, no implica el ulterior deber -como ocurre para con los hombres- de respetar sus vidas, es decir, de no matar a los animales. Si los animales tuviesen, exactamente igual que el hombre, un derecho moral a que se les ahorren dolores infligidos por el hombre, tendría que parecer paradójico el que no puedan asimismo presentarse con la pretensión moral de no ser matados por el hombre. Pero ya la discusión acerca de la permisibilidad condicional de los experimentos

con animales con resultado mortal para éstos, nos ilustra acerca de que cuando se mata a los animales sin dolor y no hay otro modo de obtener los resultados que se buscan, no entendemos que ello constituya nada parecido a un asesinato. Por lo demás, los no-vegetarianos se alimentan de carne, sin que al parecer sientan por ello demasiados escrúpulos. Cabe, por lo menos, acercar esta paradoja a una solución si partimos de la formulación que la ética del discurso da de la moral racional y recordamos que el sentimiento de deber tiene su base en esas fundamentales relaciones de reconocimiento que en la acción comunicativa presuponemos siempre ya.

Para las formas de vida socioculturales resultan esenciales e imprescindibles ese tipo de interacciones sociales que discurren a través del empleo del lenguaje orientado a entenderse. Este tipo de socialización comunicativa, mediante el que los sujetos quedan a la vez individuados, sienta una profunda susceptibilidad de menoscabo porque la identidad de los individuos socializados sólo puede desarrollarse por vía de integración en una red de dependencias sociales cada vez más densa. La persona sólo desarrolla un centro interior, sólo adviene a sí misma, en la medida en que queda también fuera de sí en el plexo o contexto de relaciones interpersonales comunicativamente establecidas y se ve enredada en una red cada vez más densa y sutil de vulnerabilidades recíprocas y de necesidades de protección cada vez más arriesgadas y expuestas. Desde este punto de vista antropológico podemos entender la moral como aquel mecanismo de protección que compensa los riesgos que la propia forma de vida sociocultural lleva inscritos en su seno. Las instituciones morales dicen cómo debemos comportarnos en común para, por medio de la atención, el cuidado y el respeto, contrapesar la extrema vulnerabilidad de las personas. Nadie puede afirmar su integridad por sí solo. La integridad de la persona particular exige la estabilización de un entramado de relaciones de reconocimiento recíproco, en las que los individuos incanjeables sólo pueden asegurar *recíprocamente* su frágil identidad como miembros de una comunidad. La moral tiene como punto de mira esa vulnerabilidad crónica de la integridad personal, inscrita en la propia estructura de las interacciones lingüísticamente mediadas, que precede incluso a la posibilidad de menoscabo (siempre más visible) de la integridad corporal, pero que queda entrelazada con ésta.

Ciertamente, en el caso de los animales desaparece esta diferencia entre integridad personal y corporal porque a los seres vivos con los que no hablamos, con los que no podemos entendernos sobre algo en

el mundo, no les atribuimos personalidad. Y sin embargo, aunque no sea hablando, comunicamos con los animales de otra manera, en cuanto los incluimos en nuestras interacciones sociales, por asimétricamente que ello sea. En nuestro trato con los animales domésticos tales interacciones cobran continuidad: “Respecto a las especies animales con las que podemos comunicar con especial facilidad” nuestra conciencia moral habla de forma especialmente inequívoca. Al igual que las obligaciones morales en general, también nuestra responsabilidad -análoga a la responsabilidad *moral*- para con los animales tiene su punto de referencia y su razón en ese potencial de menoscabo y riesgo inmanente a todas las interacciones sociales. En la medida en que seres vivos participan en nuestras interacciones sociales, éstos nos salen al encuentro en el papel de un alter ego, en el papel de un “otro” necesitado de cuidado, miramiento y consideración, que funda con ello una expectativa o aspiración a que fiduciariamente nos hagamos cargo de sus pretensiones. Una responsabilidad análoga a la responsabilidad moral se da para con los animales que tienen trato con nosotros en el papel (aunque no ocupado de forma *completa*) de una segunda persona, y a los que miramos a los ojos como un alter ego. De muchos animales, pero no, ciertamente, de las plantas, cabe decir que podemos adoptar para con ellos una actitud realizativa. Pero entonces ya no son objeto de nuestra observación, y ni siquiera término de nuestra introyección empática, sino seres que, al interactuar con nosotros, hacen valer el sentido y peculiaridad que les definen, de modo distinto a como la piedra hace valer su dureza mineral o la planta el deslinde osmótico del organismo vegetal respecto de su entorno. En la medida en que los animales participan en nuestras interacciones, entramos con ellos en un tipo de contacto que, por ser del tipo de una relación intersubjetiva, va más allá de una mera actitud observacional, unilateral o recíproca.

Pero al hacer esta clase de enunciados hemos de evitar las mistificaciones. Las interacciones entre el hombre y el animal vienen mediadas por gestos no lingüísticos, y las vulneraciones que el hombre puede infligir al animal, no tocan algo así como una identidad personal, sino que atacan inmediatamente a su integridad psíquico-corporal. El animal tampoco siente reflexivamente su dolor, como sucede en el caso del hombre, el cual padece sabiendo que tiene dolor. Estas asimetrías y otras similares definen la participación de los animales en nuestras interacciones. Simultáneamente, las interacciones han de cumplir la condición de que no tratemos a los animales en la actitud objetivante de una tercera persona, de que no sólo comuniquemos sobre ellos, sino

con ellos. Hemos de atribuir a los animales propiedades de actor, entre otras la capacidad de iniciar emisiones y manifestaciones y de dirigir las a nosotros. Es entonces cuando tenemos deberes que son *análogos* a nuestros deberes morales porque, al igual que éstos últimos, tienen su base en los presupuestos de la acción comunicativa. Y sólo son análogos en la medida en que las señaladas asimetrías que se dan en la interacción permitan aún una comparación con las relaciones de reconocimiento que se establecen entre las personas.

Si esta explicación de nuestros deberes interactivos para con los animales, articulada en términos de teoría de la intersubjetividad, no yerra del todo los fenómenos, puede también explicarse por qué los animales, a causa de la estructura asimétrica de las interacciones posibles con ellos, dependen especialmente del hombre y necesitan de especial cuidado por parte del hombre, y por qué, por otro lado, esta consideración y miramiento morales sólo pueden obtenerlos dentro del horizonte intersubjetivo de nuestro tipo de interacciones. Los hombres se encuentran ya siempre en ese horizonte y como personas no pueden abandonarlo en absoluto, mientras que los animales pertenecen a una especie distinta y a otras formas de vida y sólo quedan incluidos en nuestra forma de vida a través de la participación en nuestras interacciones. Los límites de esa nuestra responsabilidad para con los animales, análoga a la responsabilidad moral, se alcanzan en cuanto los hombres, en su papel de miembros de una especie, se enfrentan a los animales como ejemplares de otra especie. En qué situaciones nos está permitido tal cosa, es una cuestión que, ciertamente vuelve a plantear un complicado problema moral. A priori no quiero excluir que determinados vegetarianos estén haciendo valer ya hoy una sensibilidad moral que, en condiciones sociales descargadas del tipo de necesidades que hoy nos resultan habituales, pudiera revelarse para todos como la intuición moralmente correcta. Entonces los animales podrían ser reconocidos en todas las situaciones como posibles participantes en la interacción; y el miramiento y consideración a que nos sentimos obligados en la interacción con los animales, se extendería también a la existencia de éstos.

La responsabilidad del hombre en relación con las plantas y en relación con el mantenimiento de especies enteras, no puede fundamentarse desde deberes de interacción y, por tanto, no puede fundamentarse *moralmente*. Sin embargo, aparte de razones de prudencia, puedo representarme también con Patzig buenas *razones éticas*, que abogan en favor de la protección de las plantas, y de las especies en general.

Razones, pues, en las que paramos mientes cuando nos preguntamos en serio cómo queremos vivir en este planeta como miembros de una sociedad mundial civilizada y como miembros de la especie a que pertenecemos, y cuál queremos sea nuestro trato con otras especies. En algunos aspectos, las *razones estéticas* tienen incluso más peso que las éticas. Pues en la experiencia estética de la naturaleza, las cosas se retraen, por así decir, a una autonomía e intangibilidad que rehusa la aproximación; y dejan entonces tan a la vista su menoscabable integridad, que nos aparecen intangibles por mor de ellas mismas -y no sólo como ingrediente deseado de la forma de vida que sea objeto de nuestra preferencia-.

(Traducción: Manuel Jiménez Redondo)