

Jürgen Habermas

Escritos sobre moralidad y eticidad

Introducción de Manuel Jiménez Redondo

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Título original:

- a) «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?» en *Moralität und Sittlichkeit*, publicado en alemán por Suhrkamp Verlag, Francfort.
- b) «Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform rational?» en *Rationalität*, publicado en alemán por Suhrkamp Verlag, Francfort.
- c) «Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?», publicado en alemán en *Kristische Justiz*, 20 (1987), 1, 1-16.

Traducción de Manuel Jiménez Redondo

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1.^a edición, 1991

1.^a reimpresión, 1998

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

- © para a) 1986 y b) 1984 by Suhrkamp Verlag, Francfort
- © para c) 1987 by Jürgen Habermas
- © de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós SAICF
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-7509-692-1

Depósito legal: B-4.490/1998

Impreso en Novagràfik, S. L.,
Puigcerdá, 127 - 08018 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

¿EN QUE CONSISTE LA «RACIONALIDAD» DE UNA FORMA DE VIDA? *

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

* Publicado en H. Schnädelbach (comp.), *Rationalität*, Frankfurt, 1984.

las huellas de la razón en la historia. Estos frentes, al haberse tornado más flexibles, ofrecen además la ventaja de que ambas partes discuten sobre el mismo tema. Voy a comentar por 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 señalar un principio que básicamente permita llegar a un acuerdo racionalmente motivado cuando surja 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 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 voy a *suponer* 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». ¹

b) Bubner da por sentado que Hegel dejó con victa 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. ²

1. Doy por supuestos los trabajos de filosofía moral de K.-O. Apel, quien ha recapitulado últimamente su posición en el *Funkolleg «Ethik»*. Véase también J. Habermas, «Ética del discurso, un programa de fundamentación», en ídem, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, 1984.

2. A. Wellmer, *Praktische Philosophie und Theorie der Gesells-*

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 de juicio a principios abstractos o incluso al procedimiento mediante el que cabe desempeñar argumentativamente pretensiones normativas de validez, ¿no ha de permanecer necesariamente 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, surgen en situaciones concretas de acción, y éstas están siempre insertas en el contexto históricamente acuñado de un particular mundo de la vida. A la luz de criterios estrictamente morales, tales cuestiones surgidas en el contexto de un mundo de la vida no tienen más remedio que transformarse, 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 o seguimiento 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 con 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.³ 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 acordada a *todos y cada uno* de los participantes. ¿Es quizás esta

3. De la naturaleza contingente de estas máximas difícilmente puede construirse una objeción contra Kant. La literatura moderna de máximas, a que Bubner se refiere, no sólo suministra ejemplos de normas de trato cortés, sino también de normas de interacción relacionadas con la estratificación de las primeras sociedades burguesas en estamentos profesionales. Ciertamente, tales normas sociales no pretenden, como las morales, una validez estrictamente universal. Pese a lo cual, también se las puede someter a un test de universalización, por ejemplo, a las reglas de ética profesional por referencia al círculo de todos los médicos o profesores o abogados, etc., contemporáneos y de sus posibles clientes.

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 establece 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, comportan, 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* para quedar encarnados en normas, que tienen por objeto hacer valer un interés general. Pero de ello sólo se sigue una precisión del ámbito de aplicación de la moral universalista: ésta no tiene que ver con la preferencia de valores, sino con la validez deóntica de normas y 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 trasfondo 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 trasfondo 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.⁴

En la medida en que lo que Bubner tiene a la vista

4. J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, 1987, II, págs. 156 y sigs.

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 dar forma en el más acá a ese reino trascendente de los fines». Pero, ¿cómo podría entonces la moralidad tornarse práctica si el sujeto que juzga moralmente, con su punto de vida 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 moralidad y eticidad se medían una a otra. 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. El que en el Estado ético de la *Filosofía del Derecho* la moralidad cobre de una vez por todas forma objetiva, fue algo que ya no convencía 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 una 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.

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. 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, pues, 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 eticidad⁵ y, pese a ello, descubrir una razón en la historia, a cuya luz poder anteponer a las demás algunas figuras de la eticidad.⁶ Para aprehender con más precisión el viejo problema de la relación entre moralidad y eticidad, voy a retornar a las operaciones abstractivas que comporta una moral que aísla las cuestiones de justicia de las cuestiones de la vida buena.

Al participante en el discurso, que adopta la actitud de proceder al examen de hipótesis, la actualidad del contexto de experiencias que representa su mundo de la vida se le desvanece; 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 ordenadas 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,

5. ... las formas de vida éticas «se verían privadas de su suelo si la diversidad de formas institucionales fuese víctima de un principio de la subjetividad purificado de referencias prácticas».

6. ... han de «satisfacer a exigencias que cada cual podría defender ante los demás abstrayendo de la privacidad de sus inclinaciones y de la particularidad de intereses ocasionales».

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 unos de otros sus componentes cognitivos, sus componentes estético-expresivos y sus componentes práctico-morales en sentido estricto. Estas culturas se especializan, respectivamente, en cada caso 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 'vída' 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 argu-

mentaciones morales, este mundo de la vida puesto a distancia, en el que se entretejen autoevidencias de tipo moral, de tipo cognitivo y de tipo expresivo, aparece como esfera de la eticidad. En ella los deberes están de tal modo entretejidos con hábitos concretos de 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; acuñan de tal suerte la identidad de grupos e individuos, de modo 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 aproblemático de una forma de vida históricamente concreta o de un modo de vida individual.

Cuando se tienen presentes estas operaciones abstractivas que la moralidad comporta quedan claros tanto el aumento de racionalidad que el aislamiento de las cuestiones de justicia implica, como los problemas relativos a una mediación de 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 atendidos 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 inmanente 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 demostración de 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 movimiento 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

dad del *actuar* ético. En el primer caso, los puntos de vista normativos quedan asimilados a puntos de vista funcionalistas; ahora, las orientaciones morales de acción 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 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 entonces atendiendo a si tal forma de vida facilita y asiste a los individuos 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 versión, el escéptico adic-

to 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 y no objetive éstas 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 dere-

chos 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. Las mudanzas en las constelaciones de intereses se encargan de abrirnos los ojos haciéndonos ver que tales aplicaciones, recordadas 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.⁷

Estos, a su vez, vienen provocados a la vez que facilitados por ordenamientos institucionales de

7. Ello no comporta por mi parte ningún supuesto de filosofía de la historia relativo a la dinámica de la evolución; todo podría haber sido de otra manera. Pero de la historia de los derechos humanos podemos obtener indicios de que la «facultad de juicio» no se suma a la razón práctica de forma accidental.

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, 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 posconvencio-

nales 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 al talle 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 trance 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 creación 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 en franquía un potencial de racionalidad inscrito en la

acción comunicativa que caracteriza a la propia práctica cotidiana. Este es el camino que una elaboración frontal de nuestro tema hubiese exigido.⁸

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 sabihondos 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 voy a entrar 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

8. J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa*, loc. cit., capítulos V y VII.

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 afectan, han de hacerse depender del resultado de discursos reales (o de discursos emprendidos sustitutoriamente, de 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 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 de las formas de vida, en las que pueden 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 moderni-

zación 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 historización 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. Pero este peligro sólo surge cuando a totalidades, como son las formas de vida y las biografías individuales, que siempre aparecen en plural, se las intenta someter *en conjunto* a puntos de vista morales. Pues éstos sólo se refieren a *una* dimensión dentro de un 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 'aliena-

da', 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.⁹

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 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 tratando la conexión de felicidad y justicia bajo el título de 'el bien'. Las formas de vida, al igual que las biografías individuales, cristali-

9. Debo esta distinción a indicaciones de A. Wellmer, «Über Vernunft, Emanzipation und Utopie», en: *Ethik und Dialog*, Frankfurt, 1986.

zan en torno a identidades particulares. Estas, 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.

¿AFECTAN LAS OBJECIONES DE HEGEL A KANT TAMBIEN A LA ETICA DEL DISCURSO? *

K. O. Apel y yo hemos intentado en los últimos años, valiéndonos de los medios de una teoría de la comunicación, reformular ¹ 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 de las 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 pasada. En la segunda parte abordaré la pregunta hecha en el título. Me limitaré a las cuatro objeciones más importantes que Hegel hizo a la filosofía moral de Kant, a saber:

- 1) A la objeción de Hegel contra el *formalismo*

* Publicado en W. Kohlman (comp.). *Moralität und Sittlichkeit*. Francfort, 1986.

1. Véanse los trabajos de Karl Otto Apel en: K. O. Apel, D. Böhler, G. Kadelbach (comps.), *Praktische Philosophie/Ethik*, Francfort, 1984; J. Habermas, «Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm», en: ídem, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Francfort, 1983.

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

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

2. «La materia de las máximas permanece la que es, una determinación o particularidad; y la universalidad de que la provee su recepción en la forma, es, por tanto, una unidad meramente analítica, y cuando la unidad así conferida queda simplemente expresada en una oración, se trata de una oración analítica, de una tautología.» «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», en: G. W. F. Hegel, *Werke* en 20 tomos, Francfort, pág. 1969 y sigs. (Suhrkamp), t. 2, pág. 460. El formalismo queda también de manifiesto en que a cualquier máxima puede dársele la forma de una ley general: «Y no existe absolutamente nada, que de este modo no pudiese convertirse en una ley de las costumbres» (Hegel, *Werke*, t. 2, pág. 461).

3. «La conciencia moral, en tanto que simple saber y querer del puro deber ... está referida a la realidad del complejo caso particular, viéndose así ante una compleja relación moral ... Ahora bien, en lo que concierne a los múltiples deberes la conciencia moral sólo atiende a lo que hay en ellos de deber puro; los múltiples deberes, en tanto que múltiples, son determinados y, por tanto, nada santo para la conciencia moral» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Werke*, t. 3, pág. 448). El reverso de la abstracción respecto de lo particular es la absolutización de lo particular, particular que, como tal, se hace irreconocible en forma de universal: «Pero mediante la mezcla de la forma absoluta con la materia condicionada, a lo irreal, a lo condi-

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

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.⁵

cional, se lo dota de contrabando del carácter absoluto de la forma, y en esta inversión y juego de prestidigitación radica el nervio de esta legislación práctica de la razón» (Hegel, *Werke*, t. 2, pág. 464).

4. «La conciencia moral ... hace la experiencia de que la naturaleza no se preocupa de suministrarle la conciencia de la unidad de su realidad (de la conciencia moral) con la suya (de la naturaleza) ... La conciencia inmoral quizás encuentra ocasionalmente su realización donde la conciencia moral sólo ve motivo para la acción, pero se percata de que esa acción no le aporta la felicidad de llevar adelante las cosas y el gozo de acabarlas. De ahí que encuentre más bien motivo para lamentarse sobre tal estado de inadecuación entre sí y lo existente y de la injusticia que la obliga a considerar su objeto sólo como puro deber, pero que se lo sustrae y le impide verlo realizado» (Hegel, *Werke*, t. 2, pág. 444).

5. Hegel dedica al terrorismo de la ética jacobinista un famoso capítulo titulado «La virtud y el curso del mundo», en el que muestra cómo la moral se convierte en medio «para hacer realidad el bien, sacrificando para ello al individuo» (Hegel, *Werke*, t. 2, pág. 289).

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 problemas relativos a la acción correcta o justa. Los juicios morales explican cómo pueden zanjarse 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 deóntica, el deber ser, de mandatos y normas de acción. En este aspecto hablamos de una ética *deontológica*. Esta 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 oraciones de deber 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 y 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*. Esta tiene que poder respon-

der 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.⁶

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

6. K. H. Ilting no parece haberse percatado de que la «susceptibilidad de asentimiento general» no es sino lo que él mismo llama «exigibilidad» del cumplimiento de las normas. Sólo es exigible el cumplimiento de aquellas normas, acerca de las que puede llegarse discursivamente a un acuerdo en el círculo de los afectados. Véase K. H. Ilting, «Der Geltungsgrund moralischer Normen», en: W. Kuhlmann, D. Böhler (comps.). *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt, 1982, pág. 629 y sigs.

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 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 voy a entrar en esta parte de la ética, la más difícil de todas, sino que me voy a limitar a recordar la 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.⁷

7. En cualquier caso, la idea de justificación de normas no debe ser demasiado fuerte y no debería introducir ya en la premisa aquello que sólo debe ser conclusión, a saber: que las normas, para considerarse justificadas, habrían de poder encontrar el asentimiento de todos los afectados. Este fue un error que cometí en J. Habermas (1983), pág. 102 y sig., y que quedó corregido en la segunda edición (1985).

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 seleccionan una regla que declara 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 a otros como partes contratantes, capaces de decisión racional 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*)».⁸ Con el mismo propósito G. H. Mead recomienda, en vez de eso, una asunción ideal de rol que exige que el sujeto que juzga moralmente se ponga

8. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1973. La misma intuición es la que G. H. Mead articula valiéndose del concepto de asunción ideal de rol (*ideal roletaking*), concepto que también L. Kohlberg pone a la base de su teoría del desarrollo de la conciencia moral (G. H. Mead, «Fragments on Ethics» en: ídem. *Mind, Self and Society*, Chicago 1934 (trad. cast.: *Espíritu, persona y sociedad*, Barcelona, Paidós, 1982). Véase también H. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, Frankfurt, 1980, capítulo 6, pág. 120 y sigs.

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 como 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 todos los participantes *simultáneamente* a una asunción ideal de rol. La asunción ideal de rol que en Mead práctica cada uno de forma *particular* y *privadamente*, queda convertida así en algo *público*, practicado intersubjetivamente por todos.⁹

. 9. En cualquier caso, el discurso práctico sólo puede cumplir

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» voy a llamar 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

funciones otras que las críticas cuando la materia necesitada de regulación se refiere a intereses susceptibles de universalización. Mientras tan sólo estén en juego intereses particulares, la formación práctica de una voluntad común tiene que adoptar la forma de compromisos. Véase sobre ello J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975, pág. 135 y sigs.

comunidad de lenguaje se introducen en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En los procesos comunicativos de formación se forman y mantienen *cooriginariamente* 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.¹⁰ 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 a la vez más sutil de recíprocas posibilidades de desamparo e indefensión, y de correspondientes necesidades de protección que comportan incontables 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

10. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, t. 2, pág. 86 y sigs.

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.¹¹ 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 superindividuado 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 al talle de la

11. Véase mi crítica a Gehlen: «Esa profunda vulnerabilidad que hace precisa, como contrapeso, una regulación ética del comportamiento, no se funda en las debilidades biológicas del hombre, en las deficiencias de su dotación orgánica al nacer, o en los riesgos que comporta un período de crianza desmesuradamente largo, sino en el sistema cultural mismo construido como compensación de todo ello. El problema ético fundamental es el de garantizar de modo comportamentalmente efectivo la consideración y respeto recíprocos. Este es el verdadero núcleo de las éticas de la compasión» (J. Habermas, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, 1981, pág. 106).

posibilidad de quebranto de seres que se individualizan por socialización, han de cumplir siempre *dos* tareas a *la par*: hacen valer la intangibilidad de los individuos exigiendo igual respeto por 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 los principios de justicia y 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*, 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.¹² 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 de 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 compasión

12. W. Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs, N. J., 1963.

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 resulta 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 tornado 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.¹³ 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 ciudad o de un Estado. La estrategia de la ética del discurso de obtener los contenidos de una moral universalista a partir de los presupuestos generales de la argumentación tiene perspectivas de éxito pre-

13. Esto es un viejo tema de la teoría de la acción: A. Gouldner, *Reziprozität und Autonomie*, Francfort, 1984, págs. 79 y sigs.

cisamente 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 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 de 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.¹⁴

14. Michael Sandel ha criticado con razón que la construcción que Rawls hace de la «posición original» venga viciada por la herencia atomista de las teorías del contrato social. Rawls cuenta con personas aisladas, independientes, que antes de toda socialización disponen de la capacidad de defender, de modo racional con arreglo a fines, sus propios intereses y que, en este marco monológico, se fijan autónomamente sus fines. De ahí que Rawls tenga que interpretar los acuerdos básicos más como un acto de libre albedrío que como un acuerdo alcanzado argumentativamente y recortar la visión de una sociedad justa al problema kantiano de la compatibilidad de la libertad de arbitrio de cada uno con la libertad de arbitrio de todos los demás. Pero a esta concepción individualista Sandel le opone una concepción que ahonda aún más la separación entre

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 convenio 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

éticas del deber y éticas de los bienes. Al individuo presocial le opone el sujeto como producto de su comunidad, al convenio racional entre individuos autónomos la reactualización reflexiva de lazos sociales previos, a la idea de iguales derechos el ideal de la solidaridad recíproca y al igual respeto por la dignidad de cada uno el fomento del bien común. Con estas contraposiciones tradicionales, Sandel se cierra el camino a una ética de la justicia *ampliada en términos intersubjetivos*. Rechaza globalmente los planteamientos deontológicos y retorna a una concepción teleológica, que exige un concepto objetivo de comunidad: «Para que una sociedad sea una comunidad en sentido fuerte, la comunidad ha de ser elemento constitutivo de las autocomprensiones compartidas de los participantes, encarnado en sus ordenamientos institucionales, no simplemente un atributo de ciertos planes de vida de los participantes» (M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Mass., 1982, pág. 173). Pero como es obvio, las sociedades totalitarias, es decir, las sociedades integradas por la coacción y la fuerza, no pueden caer bajo esa misma descripción; sería menester, por tanto, desarrollar con extremo cuidado el contenido normativo de conceptos centrales tales como comunidad, plasmación institucional, autocomprensión intersubjetiva, etc. Si Sandel se sometiese a esta tarea, probablemente se percataría (como le ocurrió a A. MacIntyre, *After Virtue*, Londres, 1981) del *onus probandi* no desempeñable que los planteamientos neoaristotélicos asumen. Pues estos planteamientos tienen que mostrar cómo es posible fundamentar un orden moral objetivo sin recurrir a premisas metafísicas.

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 *equilibradamente y 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 las tenazas metafísicas del 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.¹⁵ Una «necesitación», 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 ante-

15. K. O. Apel, «Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht», en: D. Henrich, *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, 1983, pág. 597 y sigs.

mano 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 del 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 una obligatoriedad general (fuerza de ley).¹⁶ Los conteni-

16. G. Patzig, «Der Kategorische Imperativ in der Ethikdiskussion der Gegenwart», en: ídem, *Tatsachen, Normen, Sätze*, Stuttgart, 1980, pág. 155 y sigs.

dos 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.¹⁷

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 sus-

17. Cuando se advierte que las materias controvertibles, es decir, las «máximas de acción» estamentalmente diferenciadas de las primeras sociedades burguesas, que Kant tenía a la vista, no vienen generadas por la razón legisladora, sino que la razón se las encuentra ahí ya empíricamente al proceder al examen de máximas, pierde también toda su fuerza la conocida objeción de Hegel contra el ejemplo del depósito de Kant (Hegel, *Werke*, t. 2, pág. 401 y sigs.).

tanciales 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 refiere, en términos de negación, a la vida vulnerada y quebrantada, en lugar de referirse en términos afirmativos a la buena.¹⁸

18. Habría, a la inversa, que plantear la cuestión de la procedencia de la sospecha de que lo universal *no puede por menos de* entrelazarse *indisolublemente* con lo particular. Hemos visto que los discursos

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

sos prácticos no solamente están insertos en contextos de acción, sino que representan una prosecución de la acción orientada al entendimiento en un nivel superior de reflexión. Acción comunicativa y discurso presentan los mismos rasgos estructurales. Sólo que en la acción comunicativa no existe necesidad alguna de hacer extensivas las suposiciones de simetría y reciprocidad a actores que *no* pertenecen al propio colectivo, que *no* pertenecen al propio mundo de la vida. Sólo en las argumentaciones se torna ineludible esa coerción que nos empuja a universalizar. De ahí que las éticas que parten de la eticidad de formas concretas de vida, bien sea de la polis, del Estado, de la comunidad religiosa o de la nación, no tengan más remedio que toparse con dificultades a la hora de obtener de los contextos de acción de tales formas de vida particulares un principio general de justicia. Este problema no se plantea del mismo modo a una ética que se compromete a fundamentar la validez universal del principio moral por referencia al contenido normativo de los presupuestos comunicativos de la argumentación.

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.¹⁹ 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 las ideas morales. La ética del discurso puede mostrar que también en la aplicación inteligente de normas se imponen principios generales de la razón práctica.

19. E. Wollrath, *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart, 1977.

En esta dimensión son *topoi* nada desdeñables, como 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 atenuencia 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 ofrezcan 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. 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 en cualquier caso 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 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 pro-

blemático 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 anquilosada 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 moralmente enjuiciable e imputable de esa vanguardia con la práctica de ese presunto sujeto superior que es la sociedad, práctica a la que se supone por encima de y sustraída 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 ideas morales. 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 de su *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 cumplida respuesta. 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 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.²⁰

20. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Francfort, 1971, Introducción a la nueva edición, pág. 37 y sigs.

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 que 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.²¹

21. J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Francfort, 1985, pág. 79 y sigs. y pág. 100 y sigs. Aquí he de limitarme a indicar que problemas de este tipo no pueden tratarse en el mismo nivel de complejidad que las objeciones precedentes. Primero hay que aclarar la relación entre moral, derecho y política. Estos universos de discurso están, sin duda, relacionados y se solapan entre sí, pero no se los debe identificar unos con otros. Bajo el aspecto de fundamentación, las ideas morales y jurídicas postradicionales presentan los mismos rasgos estructurales. El ámbito nuclear de los órdenes jurídicos modernos lo constituyen normas morales básicas, que han cobrado fuerza jurídica. Por otra parte, el derecho se distingue de la moral entre otras cosas porque los destinatarios de los que se exige la observancia de las normas quedan descargados de los problemas de justificación, aplicación y ejecución, que quedan transferidos a los órganos del Estado. También la política guarda estrechas relaciones con la moral y el derecho. Las cuestiones políticas de principio son de naturaleza moral. Y el poder político sólo puede ejercerse en forma de decisiones jurídicamente vinculantes, mientras que el sistema jurídico, por su parte, queda retroalimentativamente ligado a la política por vía del poder legislativo. Pero incluso en el ámbito de la formación pública de una voluntad común, la política se endereza más a la propuesta y realización de metas colectivas en el marco de reglas sobre las que existe consenso que a ese marco mismo de reglas morales y jurídicas.

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 da 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 se puedan obtener discursivamente ideas y convicciones morales 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? ²² Igual de difícil resulta responder a la cuestión básica de la ética ecológica: ¿cómo se las ha una teoría que se limita al círculo de destinatarios que representan los sujetos capaces de lenguaje y

22. H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976, pág. 273 y sigs.

acción, con 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. Al estricto concepto de moral que para nosotros se sigue de las propias estructuras del pensamiento moderno debe corresponder una auto-comprensión bien modesta de la teoría moral. A ésta le compete la tarea de aclarar y fundamentar el *moral point of view*. A la teoría moral 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 el procedimiento de formación de la voluntad común hace sitio para 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 de-

empleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente; en vista, finalmente, del riesgo de auto-destrucción 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 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».²³

23. M. Horkheimer, «Materialismus und Moral», en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 2, 1933, pág. 175.