GIUSTI, M. Alas y Raíces. Cap. 7 y 8. Pp. 155-200

7: La ética discursiva de Jurgen Habermas

Uno de los problemas centrales de la ética es hallar una respuesta a la pregunta que Kant formulara con sobria simplicidad: “¿qué debemos hacer?” La pregunta hace explícita la actitud reflexiva del hombre ante su propia vida y su entorno, e implica la idea de una adhesión consciente a ciertos valores, principios, normas o formas de vida. “¿Qué debemos hacer?” es una pregunta simple, pero difícil de responder. De esta dificultad dan testimonio las variadas concepciones éticas a lo largo de la historia, así como los múltiples debates que aún hoy caracterizan a la filosofía moral. Una de las respuestas más sofisticadas, y por cierto más influyentes en la discusión posterior, se la debemos a Kant mismo. Como es sabido, Kant interpretó la noción de deber contenida en su pregunta en el sentido de una norma universal que pudiera (debiera) ser reconocida y acatada obligatoriamente por todos. Dando por supuesto que cada uno de nosotros se halla inmerso de facto en sistemas éticos de validez relativa, el problema se convertía para él en hallar un tipo de imperativo moral que se impusiese por encima de relativismos y subjetivismos. La respuesta a la que llegó –respuesta efectivamente adecuada a su pregunta- podría ser parafraseada del modo siguiente: lo que debemos hacer es dar buen uso a nuestra libertad, es decir, ejercer las condiciones de nuestra propia racionalidad y tomar distancia de nuestros apetitos particulares.

Pero, ¿en qué reside, más exactamente, la obligatoriedad de esta norma? ¿Qué nos autoriza a afirmar su universalidad? ¿Por qué debemos reconocerla y debemos acatarla? Estas no son preguntas que Kant desconociera. Por el contrario: son justamente las preguntas que le eran más acuciantes y que lo condujeron a su concepción moral. La respuesta kantiana es la así llamada “doctrina de los dos mundos” (“die Zwei-Welten-Lehre”), el mundo fenoménico y el mundo nouménico. Porque somos simultáneamente habitantes de ambos mundos, nuestra condición nouménica es imperativa respecto de nuestra condición fenoménica. No acatar la ley moral equivaldría, por eso, a renegar de nuestra propia condición de seres racionales. Kant asegura que la obligatoriedad de la norma moral asociándola a la definición misma de la naturaleza humana. Pero esta es justamente su debilidad. La norma es obligatoria y universal solo porque reposa sobre un postulado ontológico que equivale a una petición de principio. Por eso si se comparte el diagnóstico kantiano acerca de la coexistencia de criterios morales relativos, y si se comparte además el interés por hallar una norma que se imponga necesariamente por encima de todos ellos, es preciso buscar un fundamento menos vulnerable o adoptar una estrategia más persuasiva.

Pero, ¿a qué podemos recurrir? La insuficiencia del modelo kantiano puede ser detectada igualmente en muchas otras concepciones alternativas de menor o igual importancia, pues en todas ellas se hace valor, como punto de apoyo de la argumentación moral, un postulado lógico y ontológico de dudosa consistencia: el egoísmo natural, la solidaridad espontánea, la preexistencia de un orden cósmico o un orden divino, una definición previa de la utilidad, etc. Pues bien, es esta situación aparentemente aporética la que la ética discursiva pretende afrontar y resolver, con la idea de dar una respuesta satisfactoria a la pregunta kantiana sin incurrir nuevamente en una petición de principio. Se llama ética discursiva porque recurre al lenguaje – más exactamente al discurso argumentativo- como el medio que puede permitir superar la dificultad de los modelos anteriores. El lenguaje puede jugar, efectivamente, el rol de una instancia última, en el sentido en que no podemos remitirlo a una instancia previa sin recurrir en circularidad lingüística. Y el lenguaje posee además una estructura tal que permite la expresión individual sobre la base de reglas generales de funcionamiento y combinación. Hay, pues, al parecer en el lenguaje elementos que harían posible una reformulación del imperativo moral kantiano, sin necesidad de apelar a las peticiones de principio de ningún tipo. Escribe justamente Habermas: “Karl- Otto Apel y yo hemos intentado en los últimos años, valiéndonos de los medios de una teoría de la comunicación, reformular la teoría moral de Kant en lo tocante a la justificación de las normas.”

Trataré a continuación, de explicar en qué consiste este proyecto de ética discursiva de Habermas y haré al respecto algunas observaciones polémicas. Veremos en la primera parte como define y caracteriza Habermas la ética discursiva, utilizando como contraste la concepción Kantiana que le sirve de fuente de inspiración. En la segunda parte desarrollaremos los rasgos enumerados por Habermas en una forma más argumentativa, tratando de mostrar, por así decir, como cada uno de ellos exige al siguiente. Esta segunda parte, que llamaremos “el programa de la ética discursiva” está dividida a su vez en cuatro puntos: 1) el objeto de la ética, 2) verdad y rectitud normativa, 3) La lógica del discurso práctico y 4) La fundamentación última de la ética.

1. ¿Qué es una ética discursiva?

Las palabras de Habermas a las que aludía están toma­das de su conferencia inaugural en un coloquio de filosofía sobre la ética discursiva, convocado por él y Karl-Otto Apel en marzo de 1985 en la ciudad de Frankfurt. El motivo de la convocatoria era precisamente someter a discusión entre los filósofos invitados el programa de esta nueva concepción éti­ca que ambos habían ya difundido y defendido durante años. Al inicio de su conferencia inaugural, Habermas resu­mió sintéticamente las características esenciales de este pro­grama.

La ética discursiva, nos dice allí, es, al igual que la de Kant, una ética deontológica, cognitivista, formalista y universalista. Es una ética deontológica porque se ocupa sólo del de­ber-ser de las normas relativas a la acción, es decir, se ocupa sólo de su obligatoriedad: En esto se diferencia de las éticas clásicas, para las cuales el objeto de la reflexión eran los asuntos relativos al "bien" o a la "buena vida". Para Kant, o para la ética discursiva, en cambio, el problema se restringe exclusivamente a la rectitud (o a la justicia) de las acciones humanas. Lo que se trata de determinar, en este caso, es la validez de las acciones respecto de ciertas normas o la vali­dez de las normas respecto de ciertos principios.

Es una ética cognitivista, porque entiende la rectitud de las normas en analogía con la verdad de las proposiciones. Por cierto, no identifica ambas cosas, como tampoco lo hizo Kant, pero interpreta, sí, las pretensiones prescriptivas de una norma de modo análogo a las pretensiones descriptivas de una verdad: lo que se quiere destacar en ambos casos es la necesidad de recurrir argumentativamente a buenas razo­nes que sirvan de fundamento a las pretensiones de validez normativa o veritativa. Sostiene por eso Habermas que la pregunta central de una ética cognitivista es: "¿cómo funda­mentar los enunciados normativos?".

Es, además, una ética formalista porque propone un principio de justificación de las normas que no diferencia a estas últimas respecto de su contenido, sino tan sólo respecto de las condiciones de su universalización posible. En el caso de Kant, este principio es el imperativo categórico, por me­dio del cual no se establece qué acción específica es buena, sino qué condiciones debe satisfacer cualquier acción para poseer dignidad moral. Pero hay una dificultad adicional en el modelo kantiano, que consiste en el carácter, monológico y solipsista de la actitud subjetiva que examina las propias máximas. Para sortear estos escollos, la ética discursiva se separa aquí de Kant y establece un criterio diferente, llama­do, en términos generales, "el procedimiento de la argumen­tación moral" ("*das Verfahren der moralischen Argumen­tation*") o "el procedimiento del discurso práctico" ("*das Verfahren des praktischenDiskurses*").

Sobre la base de este criterio, que explicaremos más adelante, la ética discursiva propone un principio formal de discernimiento de la validez de las normas —el principio "D" (por "*Diskursethik*")- "sólo pueden pretender validez aquellas normas que puedan contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes de un discurso prácti­co. Y propone, además, un segundo principio formal que reemplace al imperativo categórico en el interior del discurso práctico, vale decir, un principio de universalización (Princi­pio "U") que cumpla el papel de regla de argumentación. El principio "U" dice: "en el caso de normas válidas, los resul­tados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la ob­servancia general de la norma tienen que poder ser acepta­dos sin coacción, alguna por todos". Se trata de "principios" ("Grundsätze") y no de "postulados" como traduce Ramón García Cotarelo en su desastrosa versión de Conciencia moral y acción comunicativa, pues a ellos se debe llegar, por un mínimo de coherencia con las propias hipótesis, a través de al­gún tipo de justificación argumentativa. este es precisamente el reto que afronta la ética discursiva en sus pretensiones de universalidad.

Ella es, finalmente, una ética universalista en el sentido en que aspira a proponer un principio moral que posea va­lidez universal y que no sea vulnerable, por tanto, a las críti­cas del relativismo cultural y del relativismo histórico. No pudiendo recurrir al sustrato ontológico que le permitía a Kant hablar de la libertad como unfactumde la razón tam­bién en este caso la fundamentación debe ser buscada por una vía alternativa. "Hay que poder demostrar —escribe Habermas— que nuestro principio moral no se limita a refle­jar los prejuicios de los actuales europeos adultos, blancos, varones y provenientes de las capas burguesas". La nueva al­ternativa de fundamentación es la vía procedimental del discurso argumentativo. Enunciada en forma de tesis, sobre la que volveremos luego, esta vía es la siguiente: quien partici­pa en un discurso argumentativo presupone necesariamente, en sentido pragmático, que todos los interlocutores son en principio libres y colaboran, en igualdad de condiciones, en la búsqueda de la verdad, no sometiéndose sino a la eviden­cia del mejor argumento. El carácter normativo de estas pre­suposiciones no es sugerido desde el exterior de la praxis argumentativa, sino es hecho valer más bien implícitamente por cada una de las intervenciones en dicha praxis, incluyendo aquélla de quien pretende poner en cuestión la validez del modelo mismo.

Pero veamos más en detalle cada una de estas cuatro características de la ética discursiva. Habermas ha escrito un texto con el título "Ética discursiva. Notas sobre un progra­ma de fundamentación” en el que presenta estas caracterís­ticas en una secuencia lógica más expositiva. Seguiré en lí­neas generales el texto de Habermas, empezando por la cuestión del carácter deontológico de la ética o, dicho en otros términos, empezando por explicar cuál es el objeto de la ética.

II. El programa de fundamentación de la ética

1. El objeto de la ética

A fin de tipificar los fenómenos de los que debe ocu­parse una ética filosófica, Habermas recurre inicialmente a los análisis fenomenológicos de la moral efectuados por Peter Strawson en su famoso ensayo *Freedom and Resentment*. Strawson muestra la peculiaridad de los sentimien­tos morales valiéndose del significativo ejemplo del resenti­miento. En él se pone de manifiesto un sentimiento de indig­nación frente a determinada actitud de otra persona que es experimentada como un agravio. El resentimiento es, en tal sentido, expresión de un enjuiciamiento moral, vale decir: implica una interpretación valorativa de la actitud del otro sobre la base de ciertas expectativas compartidas por ambos. El ejemplo del resentimiento desarrollado por Strawson le sirve a Habermas para destacar cuatro rasgos del fenómeno moral:

1. El resentimiento, como reacción personal del agravia­do, sólo es posible en la actitud performativa de los partici­pantes en la interacción, es decir, sólo es comprensible en los roles de la primera y la segunda persona. Desde la perspectiva objetivante de un observador que no participa en la interacción (el rol de la tercera persona), pierde sentido mo­ral este fenómeno específico.
2. La observación anterior tiene como consecuencia metodológica que el filósofo moral debe adoptar una pers­pectiva que le permita percibir los fenómenos morales como tales, es decir, debe adoptar la perspectiva de un par­ticipante en la interacción y no la de un observador. Sólo así estará en capacidad de captar la compleja variedad de mati­ces de los sentimientos de quienes comparten una misma forma de vida —en el caso del resentimiento: las reacciones de indiferencia, desprecio, animadversión, aliento, confian­za, desesperación, etc. De este modo se establece una pri­mera demarcación frente a aquellas concepciones éticas que; adoptando el punto de vista del observador, se cierran ellas mismas el acceso a las intuiciones morales de la praxis cotidiana.

c) En tercer lugar, el carácter moral del resentimiento no se debe exactamente a que se haya alterado la interacción entre dos personas aisladas, sino más bien al hecho de que se ha transgredido "una expectativa normativa subyacente" ("*inne zugrundeliegende normative Erwartung*"), expectativa que tendría validez para todos los que pertenecen a un grupo social o, eventualmente, para todos los sujetos responsables en general. Ésta es, como puede comprenderse, la observación que más interesa a Habermas, porque pone al descubierto la pretensión o la expectativa universalista de las actitudes morales. "Únicamente la pretensión de validez universal otorga a un interés, una voluntad o una norma, la dignidad de la autoridad moral."

d) Finalmente, parece existir una relación intrínseca entre la autoridad de las normas vigentes y la peculiar pretensión impersonal con que éstas hacen su aparición, vale decir: a las normas se puede recurrir de modo impersonal porque se sobreentiende que ellas gozan de algún tipo de evidencia tácita para todos. La indignación reposa, en último término, "en un contenido cognitivo". Quien se indigna, cree tener razones para pensar que se ha violado una expectativa normativa y presupone además que el culpable puede justificar su actitud o inclusive cuestionar la validez de la expectativa normativa. Con estas reflexiones pasa Habermas del carácter deontológico al carácter cognitivista de la ética, resumiendo lo dicho hasta aquí de un modo muy elocuente: "deber hacer algo significa tener razones para hacer algo”.

El resultado de estas reflexiones preliminares (o "pro­pedéuticas", como las llama Habermas) consiste pues en que los enunciados morales, aun siendo comprensibles sólo desde la perspectiva del participante en la interacción, po­seen una estructura análoga a la de los enunciados veri­tativos, al menos en la medida en que poseen una validez universal o impersonal, fundamentada implícitamente y cri­ticable por medio de razones. Pero se trata sólo de una ana­logía y no de una identidad. Buena parte de las distor­siones o malentendidos del discurso moral se deben justa­mente a la pretensión de identificar ambos tipos de enun­ciados o de asimilar uno al otro (el valorativo al asevera­tivo). Esto es lo que ocurre, por lo general, cuando se sos­tiene que el modelo de verdad proposicional es el único que permite la fundamentación de las pretensiones de vali­dez. En tal caso, no sería difícil desautorizar cualquier in­tento de fundamentación moral. Lo que Habermas se pro­pone, en cambio, es explicar con más detenimiento la es­tructura de los enunciados morales, destacando no sólo su similitud sino también sus diferencias respecto de los enun­ciados aseverativos. Para evitar por eso los malentendidos habituales, conviene distinguir la pretensión de validez propia de los enunciados morales —la "rectitud normativa" ("*die normativo Richtigkeit*")— de la pretensión de validez de los enunciados aseverativos —la "verdad" ("*die Wahrheit*")—. Se trata, en resumidas cuentas, de proseguir la re­flexión ética con los medios de una lógica de la argumenta­ción moral.

2. Verdad y rectitud normativa

Las consideraciones sobre la fenomenología moral de Strawson han mostrado que las pretensiones de validez de los sentimientos morales son perceptibles sólo desde la pers­pectiva del agente y en el interior de una forma de vida es­pecífica. El tránsito deseado hacia una teoría de la argumen­tación debe buscarse por eso en el análisis de estas formas de vida —en el lenguaje técnico del mismo Habermas: "en el horizonte del mundo de la vida”. Este es, en efecto, el tema y el sentido de la argumentación del primer volumen de la Teoría de la acción comunicativa. Allí se lleva a cabo un análi­sis pragmático de las diferentes actitudes y pretensiones puestas en juego en la interacción social, utilizando casos paradigmáticos (al estilo de Strawson) que puedan servir luego de base para establecer una tipología de la acción y del discurso que le es correspondiente

Esta tipología —cuyo origen no es el caso explicar ni cuestionar aquí— se presenta del modo siguiente: es posi­ble identificar, en nuestra praxis cotidiana, tres tipos diferen­tes de acción, en cada uno de los cuales parece constatarse una relación distinta con el mundo, una distinta pretensión de validez y una manera diversa de utilizar el lenguaje enbeneficio de la respectiva pretensión de validez. A estos tres tipos de acción, presentados tipológicamente en forma aisla­da, subyace un modelo de acción comunicativa conformado por las presuposiciones igualitarias y consensuales que ha­cen posible el intercambio mismo de razones.

El primer tipo es el de la acción teleológica (*teleologisches Handeln*). A través de ella el actor se refiere a un mundo obje­tivo o un mundo de hechos, en el cual pretende hacer valer,implícita o explícitamente, la verdad de sus enunciados o la eficacia de sus acciones mediante un discurso teórico. El se­gundo tipo es el de la acción regulada por normas (*Norm ge­leitetes Handeln*), a través de la cual el actor, presuponiendo por cierto el mundo objetivo, se refiere a un mundo de reglas de comportamiento sociales, en el cual pretende hacer valer la rectitud (*Richtigkeit*) de su propio comportamiento respecto de una norma o la rectitud de la norma misma, por medio de un discurso práctico. El tercer tipo es el de la acción dramatúrgica (*dramaturgisches Handeln*), a través de la cual el actor se refiere al mundo subjetivo de sus propios sentimientos pero representándolos ante un público (vale decir, aquí el "mun­do" es el actor mismo); en tal mundo, el actor pretende hacer valer la veracidad (*Wahrhaftigkeit*) de sus expresiones por me­dio de una crítica estética o terapéutica. En este último caso Habermas habla de "crítica" y no de "discurso" debido a la asimetría de la relación establecida entre los actores. Ni en el caso de la revelación de los propios sentimientos ni en el de la terapia analítica, se cumplen las condiciones de comunica­ción en sentido estricto: en el primero, debido a la imposibi­lidad del oyente de poner a prueba las confidencias del interlocutor; en el segundo, debido a la disparidad de condi­ciones del paciente y el analista.

El tipo de acción comunicativa (kommunikativesHandeln), por su parte, presupone la existencia del lenguaje como un medio en el que se reflejan las otras tres "referencias al mundo" de los actores. Cualquiera de los otros tipos de acción cuenta igualmente con el lenguaje, pero de una forma unilateral: el modelo teleológico instrumentaliza el lenguaje en función de determinados fines, el modelo normativo lo restringe a su capacidad de transmitir normas o valores co­lectivos, y el modelo dramatúrgico se centra en su capacidad expresiva. "Sólo el modelo comunicativo de la acción —con­cluye Habermas— presupone al lenguaje como un medio de entendimiento sin limitaciones (*unverkürzte Verstandigung*)." El "entendimiento mutuo" ("*Verstandigung*") cumple la fun­ción de un mecanismo de coordinación de las acciones en la medida en que "los participantes en la interacción se ponen de acuerdo acerca de la validez que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersub­jetivamente las pretensiones de validez con que se presentan unos frente a otros".

La presentación de esta tipología no debe hacernos per­der de vista, sin embargo, el hilo de nuestra argumentación. Lo que nos interesa aquí es exclusivamente la relación entre el primer y el segundo tipo de acción o, más exactamente, entre el primer y el segundo tipo de discurso (el discurso aseverativo y el discurso regulativo), por medio de los cuales se hacen valer diferentes pretensiones de validez (la verdad y la rectitud normativa). "A primera vista, podría parecer que entre ambos tipos de enunciados existe una perfecta analo­gía, en la medida en que los enunciados aseverativos se com­portarían frente a los hechos de forma similar a como lo ha­rían los enunciados normativos frente a las relaciones interpersonales legítimas. No obstante, es posible detectar una impor­tante asimetría, que obligará a desarrollar una lógica del discurso práctico diferente de la lógica del discurso teórico (éste es, en último término, el objetivo al que apunta Habermas).

La diferencia fundamental reside en el hecho de que los enunciados normativos no sólo nos remiten a pretensiones normativas de validez, sino además a las normas vigentes mis­mas, de las cuales no hay equivalente alguno en el caso de los enunciados aseverativos. En otras palabras: las normas poseen un tipo muy peculiar de "objetividad " o de existen­cia social que las distingue estructuralmente de los eventos de la realidad natural. Puede decirse por eso que "a diferen­cia del orden de la naturaleza, frente al cual asumimos una actitud objetivante, el orden de la sociedad, que podemos aceptar o rechazar, no está constituido independientemente de su validación (*geltungsfrei*)". La relación existente entre el lenguaje y el mundo social es, por eso, en el caso de las pre­tensiones normativas de validez, una relación de dependencia recíproca, pues el mundo social encarna objetivamente pre­tensiones expresadas en el discurso práctico, pero este dis­curso a su vez anima o transforma la vigencia de las normas.

Esta peculiaridad de las pretensiones normativas de validez nos permite entender asimismo el "carácter ambi­valente del deber-ser" de las normas. Si la existencia de un hecho puede bastar para determinar la verdad de un enun­ciado, la existencia (digamos: la vigencia fáctica) de una nor­ma no basta en modo alguno para determinar su validez. La ambivalencia consiste pues, de una parte, en que puede ha­ber razones para considerar injustificada la pretensión de validez de una norma vigente, y, de otra parte, en que la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo respecto de la validez de una norma no implica necesariamente su vigencia fáctica.

Todas estas consideraciones muestran la estrecha rela­ción existente entre el juicio moral y su objeto, y nos obligan a recurrir a una lógica del discurso práctico. Retomando los términos de la presentación inicial, podríamos decir que la constatación del carácter deontológico y cognitivista de la ética constituye un problema cuya solución sólo parece via­ble por medio de un principio formal y de su justificación argumentativa.

3) La lógica del discurso práctico

Para exponer la lógica del discurso práctico, Habermas se apoya en la conocida obra de Toulmin, *The Uses of Argu­ment*, sometida ya a crítica por él en escritos como "Teoría de la verdad" y *Teoría de la acción comunicativa*. En ellos, Habermas trata de explicar que la teoría de la argumentación debe ser desarrollada a la manera de una "lógica informal", pues no parece posible llegar a un acuerdo vinculante sobre cuestiones teóricas o cuestiones morales, ni por vía deduc­tiva ni por vía de evidencias empíricas. En el primer caso, no se llega a ningún contenido sustancial nuevo; en el segundo, los contenidos sustanciales no logran obtener un fundamento último inequívoco. Si, ante esta situación, el discurso teórico puede recurrir a las diferentes versiones del principio de inducción para sortear el escollo, el discurso práctico se halla igualmente en necesidad de recurrir a un "principio puente" que cumpla una análoga función. Esto es lo que explica, piensa Habermas, que todas las investigaciones sobre la ar­gumentación moral coincidan en la necesidad de introducir un principio moral que haga las veces del principio de inducción en el ámbito teorético.

Esta función no es otra que la atribuida por Kant al imperativo categórico. El imperativo kantiano nos ofrece un criterio para diferenciar, en el ámbito de la praxis; los enun­ciados singulares de los principios universales. Puede ser entendido *stricto sensu* como un principio de universalización de las máximas subjetivas. De inspiración kantiana son igualmente los principios propuestos por John Rawls (el "velo de la ignorancia"), por G.H. Mead (el. "*ideal-role­ taking*") y por muchos otros autores preocupados por esta­blecer las condiciones de universalización de las normas morales.

Ahora bien, como vimos al comienzo, el modelo de Kant se halla expuesto al peligro solipsista debido a que el examen de las máximas es efectuado de manera privada y monológica. Ello explica la modificación que hace Habermas del principio moral —el principio "U"—, que vuelvo a citar aquí en una versión ligeramente modificada: "Toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se sigan (previamente) de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada in­dividuo, puedan ser aceptados por todos los afectados (así como preferidos a los efectos de las alternativas conoci­das)."

Si retomamos el resultado de los análisis de Strawson, podremos entender mejor el sentido de este principio "U". Las pretensiones de validez normativa emergen sólo en el seno de una praxis comunicativa —en un "mundo de la vida"—, donde existe ya un conjunto de normas vigentes con un respaldo consensual. Al participar en la discusión moral, al aplicar el principio "U", los agentes hacen explíci­ta la desaparición puntual del consenso y demuestran su interés por restablecerlo. "Las argumentaciones morales sir­ven pues para restaurar consensualmente los conflictos de la acción."

Pero este principio de universalización, de tan impor­tantes consecuencias para la ética, debe hallar a su vez una fundamentación que lo exima del riesgo de una nueva peti­ción de principio o de la sospecha, ya mencionada, de la falacia etnocéntrica.

4. La fundamentación última de la ética discursiva

No pudiendo recurrir Habermas a la fundamentación kantiana del factumde la razón por reposar sobre un postu­lado ontológico inconsistente, la empresa misma de funda­mentación parece hallarse confrontada al famoso "trilema de Münchhausen" que Hans Albert aplicara, en su Tratado sobre la razón crítica, al terreno de la filosofía práctica. El trilema asegura que, en la búsqueda de un principio universal el fundacionalismo se ve obligado a elegir entre tres alternati­vas igualmente inaceptables: el regreso al infinito, la inte­rrupción arbitraria de la cadena deductiva o la circularidad. Habermas afirma, por su parte, que el trilema es válido sólo para el caso en que se opere con un concepto de funda­mentación semántico, es decir, un concepto que se orienta por la relación deductiva entre enunciados y que se apoya exclu­sivamente en la noción de implicación lógica. Semejante fundamentación deductiva está efectivamente vedada para el principio "U" del discurso práctico; aspirar a ella sería una vana ilusión.

La fundamentación a la que aspira la ética discursiva es de otro tipo, pues se refiere a las relaciones pragmáticas en­tre actos de habla de tipo argumentativo. Sin compartir en su totalidad el programa de fundamentación última de Apel, Habermas hace suya la estrategia de éste respecto de la fundamentación trascendental con recursos de la pragmática lin­güística. Apel se vale de la idea de la contradicción performativa en la que incurriría todo aquél que, por medio de la argumentación, pretendiese negar la validez universal de las reglas de la argumentación, es decir, de las reglas que hacen posible su misma objeción. La idea de la "sola argumenta­ción" ("*die Argumentation überhaupt*") hace las veces en Apel del principio trascendental kantiano del "yo pienso", en el sentido en que posee autorreferencialidad fundante, más allá de la cual no es posible ir.

Habermas no comparte, sin embargo, la pretensión de Apel de acceder a una fundamentación última, pues la considera excesiva como pretensión y por demás innecesaria. Le basta con otorgar plausibilidad, frente al escéptico o a cual­quier objetor de su modelo, al principio de universalización contenido en las condiciones mismas de la argumentación pragmática. Si en algo se diferencia la propuesta de Habermas de la de Apel es en el punto de partida, que aquí hemos caracterizado siguiendo la fenomenología moral de Straw­son, y que en la Teoría de la acción comunicativa se expresa por medio de la noción de "mundo de la vida". La alusión a este sustrato histórico como marco de referencias del discurso moral, hace posible una refutación más persuasiva del escép­tico, pues convierte la discusión con él no sólo en un asunto de opiniones argumentativas, sino también de reglas sociales de conducta. El "mundo de la vida" de Habermas es en cierto modo un debilitamiento de las pretensiones absolutas de la razón normativa (y de las pretensiones de su obra prece­dente), pero es al mismo tiempo un paso que acerca su con­cepción moral al mundo de experiencias y sentimientos de los participantes directos en la interacción social.

8: Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica

En filosofía hay buenas razones para desconfiar de la originalidad de las teorías que se presentan con aires de no­vedad. Más de una vez ha ocurrido que bajo la apariencia de nuevas tesis vuelven a hacer su aparición viejas formas de argumentación dadas por caducas, y ocurre también con fre­cuencia que la discusión contemporánea de los problemas se nutre deliberadamente de tradiciones muy diversas. Esto no debería sorprender, pues, a diferencia de lo que sucede en otras disciplinas, en filosofía es equívoco hablar de avances o retrocesos en el planteamiento o en la solución de las cues­tiones fundamentales. Entre la filosofía del presente y la tra­dición filosófica no hay una simple relación de superación (tampoco, por cierto, de eterno retorno), sino una más com­pleja relación polémica entre interlocutores extemporáneos pero exigentes, que obligan al rigor y a la cautela en el re­planteamiento de nuevas tesis.

Lo que venimos diciendo se verifica de modo ejemplar en el caso de la ética. La ética, se suele decir, es una discipli­na filosófica que se ocupa de la dimensión del deber-ser, esdecir, que procura brindar pautas normativas para la acción. Una definición de este tipo reposa sobre ciertos presupuestos: se sobreentiende, en primer lugar, que el deber-ser —del cual trata la ética—se distingue claramente del ser —del cual se ocupan, de modo descriptivo o explicativo, las diversas ciencias particulares—. En segundo lugar, se sobreentien­de que la ética se diferencia además del derecho (positivo), la economía y la política, aun cuando estas disciplinas ten­gan que ver también con las acciones humanas. En este caso, la diferencia residiría en el hecho de que la ética tematiza va­lores universales, mientras que las ciencias mencionadas se resisten justamente a toda interferencia de enunciados va­lorativos.

Ahora bien, esta concepción de la ética, no sólo defen­dida a nivel teórico por buena parte de los científicos, sino difundida además ampliamente a nivel del sentido común, representa en realidad sólo una posición específica en el de­bate actual sobre la ética —posición vulnerable desde mu­chos puntos de vista, que se remonta, en último término, a la forma en que Kant planteara, en el siglo XVIII, el problema de la moral. No es, en efecto, de ningún modo evidente —ni lo ha sido tampoco en la historia de la filosofía— que la ética sea una disciplina entre otras, ni que el criterio de su diferen­ciación consista en la contraposición entre ser y deber-ser. Platón, por ejemplo, identifica de tal manera el problema del bien y el problema de la verdad, que toda su filosofía (y no alguna de sus partes) se halla animada por una preocupa­ción ética. Aristóteles, por su parte, si bien es el primero en considerar a la ética como una disciplina, no admitiría en modo alguno la separación entre ésta y las demás ciencias relativas a la acción. Argumentos y contraargumentos de la tradición reaparecen ligeramente modificados también en la discusión moderna

Desde sus inicios, la filosofía ha considerado al proble­ma ético —el problema del bien, de la vida buena o de la felicidad— como una de sus preocupaciones centrales. Bajo di­ferentes formas y, ocasionalmente, como objeto de vivas polémicas, dicha reflexión ha estado siempre presente. Si hay un momento en que la polémica se agudizó, éste fue al iniciarse la Edad Moderna. La filosofía moderna —al igual que las otras ciencias de dicha época— irrumpió con enorme autosuficiencia, convencida de estar inaugurando un periodo inédito en la historia, en el cual era necesario empezar todo de nuevo. El interlocutor y adversario principal de aquella polémica era Aristóteles o, al menos, la tradición aristotélica que había sido asumida y difundida por la Iglesia cristiana a lo largo de la Edad Media. Con el objeto de reemplazar a la ciencia aristotélica, Francis Bacon escribió en Inglaterra su *Novum Organum*, sugiriendo, ya en el título, que era preciso abandonar el *Organum* (la Lógica) de Aristóteles e implantar un nuevo método científico. Bajo una inspiración análoga, Descartes escribió sus *Meditaciones metafísicas* sobre la filosofía primera, pensando darle así a la metafísica —que Aristóteles mismo había llamado "filosofía primera"— un nuevo y más certero fundamento. Y, como en la ciencia y la metafísica, así también en el ámbito de la ética creyeron los modernos que era preciso desechar la ética y la política de Aristóteles para dar paso a una nueva reflexión que esta vez habría de ser científica y rigurosa. Filósofos como Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, pese a las diferencias que los separan, comparten unánimemente la convicción de estar llevando a cabo una re­volución en la teoría moral, bajo cuyos postulados habría de hallarse la justificación última de las buenas acciones y la legitimación teórica de la organización política.

La conciencia triunfalista de la modernidad halló su ex­presión más acabada en el lenguaje y el programa de la Ilus­tración. Las metáforas mismas que empleó dicho siglo para describir su propio empeño —las metáforas de la luz y del tribunal de la crítica— son un testimonio del difundido sen­timiento de superioridad y de la convicción de estar instau­rando un comienzo nuevo y absoluto. Ante la supuesta "os­curidad" del medioevo, la luz de la razón debía servir de fundamento último de todas las cosas, y era justamente la razón el juez que debía obligar a la historia toda a rendir cuentas ante el tribunal de la crítica. Ahora bien, en la histo­ria misma de la Ilustración es posible hallar voces discor­dantes que pusieron en cuestión la pretensión desmesurada de la razón y la ilusión del progreso hacia el infinito, y que llamaron más bien la atención sobre el abismo insalvable que se había establecido entre el concepto absoluto de la razón y las formas concretas de existencia social, histórica o natural. Es a este movimiento polémico frente a la Ilustración que se remonta la denuncia de la "alienación": el término alienación designa, en efecto, la situación de extrañamiento o desgarra­miento en la que vive el hombre —definido como pura ra­zón— con respecto a la naturaleza y al mundo; ambos, mun­do y naturaleza, le son, como señala literalmente el término, "ajenos". Fue justamente la conciencia de esta alienación, la conciencia de la profunda escisión entre la razón y el mundo empírico o positivo, la que sirvió de impulso al movimiento romántico para ir a buscar en la antigüedad clásica un mode­lo de integración cultural que permitiese relativizar los dualismos de la Ilustración y le sirviese además de alternati­va. El retorno a los griegos significó, entre otras cosas, una reactualización de la ética de Aristóteles con la esperanza de hallar en ella elementos o formas de conciliación que pare­cían vedadas en la moral de Kant.

El movimiento de crítica de la Ilustración es, pese a su insignificancia inicial, casi tan antiguo como la Ilustración misma, pero de muy diversas tendencias. Rousseau es, sin duda, uno de sus precursores, pues sus escritos contienen una crítica profunda del proceso de civilización hasta enton­ces unánimemente celebrado. Pero el primer neoaristotélico de dicho movimiento es, en realidad, Hegel. Hegel fue el pri­mer filósofo en utilizar deliberadamente la ética de Aristóte­les como modelo teórico alternativo frente a la moral moder­na. De él proviene precisamente la distinción entre los términos "moralidad" y "eticidad", el primero de los cuales —"mo­ralidad"— designa grosso modo la fundamentación moderna de la ética y el segundo de los cuales —"eticidad"---- se refie­re al modo aristotélico de solución del mismo problema.

Aquí conviene hacer una digresión de tipo semántico. Desde el punto de vista etimológico, los términos "morali­dad" y "eticidad" son equivalentes, "Moralidad" viene del latín "mos, moris", "eticidad" del griego "ethos"; tanto "mos" como "ethos" significan "costumbre", "hábito". "Ética" y "moral" son nombres sinónimos derivados de aquel signifi­cado originario de "costumbres"; en cuanto disciplinas filo­sóficas, ambas se proponen brindar una fundamentación ra­cional de dichas costumbres. Su diferencia no es pues etimológica, ni semántica, sino fundamentalmente histórica: fue Hegel quien atribuyó la designación latina —"morali­dad"—, usual entre sus antecesores, a la interpretación mo­derna del problema, reservando la designación griega —"eticidad"— para la reactualización (aunque modificada) de la concepción aristotélica.

Pero detrás de esta diferenciación aparentemente casual entre "moralidad" y "eticidad" se oculta una profunda di­vergencia sistemática sobre el modo de entender la funda­mentación racional. Por tal motivo, empezamos estas re­flexiones con una rápida visión panorámica de la problemática de la Ilustración y la modernidad. Nombrando "morali­dad" a la concepción moderna o ilustrada, y "eticidad" a la concepción antigua (o modernamente reactualizada) de la ética, sabemos ahora que, de esta manera estamos refiriéndo­nos a una disputa íntimamente relacionada con el surgi­miento de la cultura moderna y con el alcance o los límites de la racionalidad ilustrada.

Sobre la naturaleza y los límites de la racionalidad mo­derna se discute hoy nuevamente con creciente interés. No se trata ya de una discusión —por así decir— sobre las promesas, sino sobre los resultados de la Ilustración. Y, ante los supuestos estragos que habría causado la modernización indiscriminada, ante la constatación de una alienación gene­ralizada del hombre respecto de su entorno natural, social o artístico, se vuelven a sentir, tardíamente, las advertencias críticas sobre la ambigüedad de la civilización: la nostalgia rousseatlniana de la ingenuidad natural y la desconfianza ro­mántica frente a la razón recobran toda su actualidad. No debe extrañarnos pues que la polémica actual sobre el senti­do de la modernidad se remita, consciente o inconsciente­mente, a la inicial discusión sobre el programa de la Ilustra­ción, ni debe extrañarnos tampoco que, con respecto a la ética, dicha polémica reactualice la vieja disputa entre "morali­dad" y "eticidad".

Pero, ¿de qué hablamos más exactamente cuándo nos referimos a la "moralidad" y a la "eticidad" como modelos de fundamentación racional de la problemática ética? Pase­mos a ver enseguida en qué consisten ambos modelos. Cada uno de ellos tiene una lógica argumentativa que es preciso tener presente antes de ahondar más en las posibili­dades de zanjar la disputa. Comenzaremos con el modelo de la moralidad —que, como hemos dicho, es la propuesta ética de los modernos— porque es el modelo más cercano a la idea que todos tenemos de lo que es la ética en general. A continuación, trataremos de entender la lógica de la eticidad; aunque parezca paradójico, este modelo, si bien no se acerca a la idea que tenemos de la ética, sí se acerca a la forma en que de hecho practicamos nuestra vida moral. Distinguiremos, en este segundo caso, la concepción aristotélica del problema y su reactualización moderna, sobre todo, pero no exclusiva­mente, de parte de Hegel la presentación de ambos ca­sos, haremos alusión a algunas concepciones contemporá­neas de la ética que, explícita o implícitamente, emplean los mismos recursos argumentativos. Finalmente, a modo deconclusión (si de conclusión se puede hablar en este caso), expondremos las aporías y las lecciones que es posible ex­traer de este debate.

1. La lógica de la moralidad

Hemos dicho, ya que la filosofía moderna surge con la convicción de llevar a cabo un giro radical en la concepción del hombre y de la racionalidad. De esta convicción hay di­versas expresiones y formulaciones, una de las cuales —qui­zás la más importante— es la idea de la autofundamentación de la razón. Que la razón se fundamente a sí misma significa que la razón no admite ningún criterio externo a ella misma, al cual ella deba someterse. Criterios externos son, para los modernos, la tradición, la teología o cualquier tipo de ordenamiento natural (como supusieron los modernos que era la opinión de Aristóteles). Lo que la razón es y puede lle­var a cabo —dicho en otros términos: lo que es la naturaleza, el hombre o la sociedad— no le puede ser dictaminado a la razón ni desde una instancia teológica, ni en virtud de la tra­dición, ni tampoco a partir de un supuesto orden intrínseco a la naturaleza, porque sólo la razón es en última instancia el punto de partida y el criterio de discernimiento de lo que es y no es. Ello explica la fascinación que ejercieron las matemáticas entre los modernos; efectivamente, las matemáticas constituyen un tipo de conocimiento puramente racional que no admite (ni requiere) interferencias de otro orden y que posee, además, una rigurosa capacidad demostrativa intrín­seca. Las matemáticas sirvieron por eso de modelo para la realización del ideal de auto fundamentación de la razón. Descartes, por ejemplo, decide poner en cuestión todos sus conocimientos acerca del mundo y de sí mismo con el propó­sito de hallar una certeza racional que le permita reconstruir, deductiva y rigurosamente (precisamente como las matemáticas), el proceso global del conocimiento. La certeza que encuentra Descartes no es una verdad material cualquiera (como po­drían ser una definición de la naturaleza, una verdad revela­da o una creencia tradicional), sino el "yo pienso", es decir, la simple idea de que sólo la razón, en su más absoluta auto­nomía, es, para sí misma, criterio de lo que es y lo que no es.

Descartes no fue tan lejos como para incluir a la moral en esta dinámica de la razón, pero fue lo suficientemente cauteloso como para no zanjar la discusión, proponiendo una "moral provisional". El paso en cuestión —implícito en realidad en la empresa cartesiana— fue dado por Hobbes en su "filosofía moral". Hobbes sostuvo explícitamente en el *De Cive* que la filosofía moral debía aplicar, en igual forma que la filosofía primera, el modelo geométrico al estudio de los fe­nómenos éticos y políticos. Sólo de esta manera, pensaba, la filosofía moral se iba a convertir en una ciencia rigurosa capaz de explicar por vía demostrativa la diferencia entre lo justo y lo injusto, y entre lo bueno y lo malo. Del mismo modo que Descartes, Hobbes decide poner artificialmente en cuestión, no sólo-el- mundo en general, sino también el mundo social, a fin de encontrar en ambos casos los postulados racionales que hagan posible la reconstrucción rigurosa de la filosofía. La puesta en cuestión del orden del mundo social es para Hobbes, como sabemos, la guerra civil que reina en el estado natural, es decir, la lucha de todos contra todos. El postulado racional al que Hobbes recurre para iniciar el proceso de la reconstrucción del mundo ético-social es la idea de la super­vivencia individual: porque queremos ante todo sobrevivir estamos dispuestos a (debemos, diría Hobbes) renunciar a nuestro derecho absoluto sobre todas las cosas, reconociendo que ése es el único decreto de la moral. No importan tanto aquí los detalles de la solución de Hobbes sino más bien el hecho de que el punto de partida de su filosofía moral es la voluntad racional de los individuos que no admite ningún dictamen tradicional, teológico o natural externo a ella mis­ma. No hay otra manera de establecer la distinción entre lo bueno y lo malo, o entre lo justo y lo injusto, que remitién­donos a la capacidad de decisión de la voluntad racional.

Hobbes tuvo serias dificultades para realizar el progra­ma científico que tenía previsto para la filosofía moral, sobre todo debido a ciertas inconsecuencias en su definición de la naturaleza humana. Estas inconsecuencias fueron eliminadas definitivamente por Kant, sin abandonar el proyecto de auto­fundamentación en el campo de la ética. La solución de Kant es, en este sentido, de igual inspiración pero más radical. No sólo conserva la intención de buscar la autonomía de la razón práctica, sino atribuye exclusivamente a la razón práctica el carácter autónomo por excelencia. La razón es una sola y debe ser, de acuerdo al programa, autónoma —Kant la llama "pura" o "autolegisladora". Pero, en el ámbito de la teoría, la razón no llega a ser totalmente autónoma pues depende de un factor que le es exterior, es decir, depende de la experien­cia. En el ámbito de la práctica, en cambio, la razón puede legislar con total autonomía, sin interferencia alguna de mo­tivaciones de otro orden.

Pero, ¿qué significa que la razón puede "legislar" en el ámbito de la práctica? Si lo que limita a la razón en el ámbi­to de la teoría es la experiencia, ¿por qué no habría de li­mitarla también en el ámbito de la acción? ¿No es el hombre acaso un ser fundamentalmente de experiencia, con motiva­ciones e intereses empíricos de todo tipo? Estas preguntas, lejos de ser una objeción frente a Kant, forman parte esencial de su argumentación. En efecto, el contraste entre experien­cia y razón, propio de todo hombre, no sólo hace posible la capacidad de legislación de la razón, sino además la hace obligatoria. Sometido a múltiples influencias empíricas, el hombre se sabe a sí mismo como ser racional; sabe, por con­siguiente, que todas sus decisiones, aun las que parecen más nobles, pueden tener una motivación empírica —la búsqueda del propio prestigio, el cumplimiento de una convención so­cial, evitar una molestia, etc—, y sabe igualmente él mismo cuándo dicha motivación se ajusta a la universalidad de su propia razón.

Como ya hemos visto, toda legislación implica un legis­lador, una ley y un objeto por legislar. Hobbes quiso resolver este problema distribuyendo los roles de legislador y objeto por legislar en individuos distintos: el monarca y los súbditos. Kant, gracias a su diferenciación entre experiencia y razón —o, como él mismo diría: gracias a la diferencia entre mundo fenoménico y mundo nouménico— transfiere todos los roles a un mismo sujeto: el legislador es el individuo en cuanto racio­nal, la ley es su propia razón universal, el objeto por legislar es él mismo en cuanto empírico. De esta forma, se puede afir­mar no sólo la autonomía de la razón, sino además su carác­ter normativo respecto de todo individuo carácter normativo Kant da el nombre de "imperativo categórico".

Pero detengámonos aquí un momento. Se supone que nuestro tema es la moralidad, vale decir, la bondad o la mal­dad de nuestras acciones, la justicia o la injusticia de los he­chos humanos, y estamos hablando todo el tiempo de auto­nomía de la razón. ¿Por qué? Kant, al igual que Hobbes, Fichte u otros, está pensando naturalmente en estos temas al hablar de razón práctica, sobre todo en el tema principal y tradicional de la ética que es el problema del bien. "Qué debemos hacer?", es la pregunta que Kant mismo plantea y a la que pretende responder en su Crítica de la razón práctica. Vea­mos, sin embargo, lo que ocurre cuando tratamos de estable­cer qué es el bien o qué debemos hacer. Si el bien fuese la obtención de placer, ¿podríamos realmente decir que somos nosotros quienes decidimos qué hacer, o no lo decidirían más bien los instintos o deseos naturales que viven en nosotros? Si el bien fuese en cambio un mandamiento divino de cualquier tipo, ¿no se estaría imponiendo entonces al hombre una voluntad por encima de la suya? Si se afirmase, en fin, que el bien es una forma determinada de vida, un estado de ánimo o un modelo de sociedad, ¿cuál sería su fuerza normativa respecto de mí mismo como individuo?, ¿por qué tendría yo que considerar un deber realizar semejante objetivo?

En todos estos casos, piensa Kant, el problema reside en que se pretende definir el bien o el deber-ser al margen de la capacidad de decisión de la voluntad humana; lo único que se obtiene, de este modo, es un bien sin libertad. A fin de evitar semejante contradicción es preciso determinarlo que es el bien sólo "después" y "por medio" de la libertad. Pero la libertad no es otra cosa que la posibilidad de la razón hu­mana de actuar con absoluta autonomía, estableciendo ella misma, sin interferencia natural o exterior alguna, su propia ley. En el modelo de la moralidad no es posible pues buscar una definición concreta o positiva del bien o de la justicia, porque toda definición tendría el carácter de una imposición o de una limitación de la libertad. El único juez de la bondad de las acciones es el agente mismo, pues sólo él es capaz de discernir si su acción fue motivada por la pureza de su razón o si en ella intervinieron motivaciones de otra índole.

Todos los hombres vivimos y actuamos en medio de re­laciones naturales y sociales muy complejas, cuya estructura y cuyas causas son estudiadas por la ciencia desde muy di­versas perspectivas. Actuar en el marco de dichas relaciones significa trazarse metas y elegir los medios adecuados para realizarlas. Utilizando el lenguaje de su época, Kant llamó a estas metas —metas subjetivas tomadas de nuestro entorno social— “máximas”. Una máxima sería, por ejemplo, la si­guiente: “actúa de manera tal que busques siempre por to­dos los medios ganar dinero”, o también: “actúa buscando en toda circunstancia ser respetuoso con todos!”, o: "no botes nunca la basura en la calle". Las máximas tienen un cierto grado de generalidad, es decir, son una pauta para las accio­nes, pero son subjetivas porque tienen validez sólo para el sujeto (o para el grupo de sujetos) que las elige(n). Como es obvio, las máximas son producto de motivaciones muy heterogéneas, pues en ellas intervienen preferencias, tradi­ciones, aspiraciones o deseos subjetivos. Las máximas son parte, por eso, de nuestra condición de seres empíricos suje­tos a influencias naturales. Ellas deben ser sometidas, por nosotros mismos, al imperativo categórico que nos dicta nuestra condición de seres racionales. De dicho imperativo da Kant diversas fórmulas. Una de ellas es la siguiente: "ac­túa de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal".

Lo que el imperativo categórico nos ordena es pues examinar nuestras máximas y elegir solamente aquélla que pueda satisfacer la condición universal de la razón, de modo tal que la máxima pueda ser aceptada por todos. El acento está puesto en la motivación de la voluntad, no en el resulta­do de las acciones —ni siquiera en la reacción de los implica­dos por mi acción—, pues todos sabemos, nos recuerda Kant, que ciertas acciones aparentemente altruistas pueden haber sido motivadas por el propio interés o el propio beneficio. Tampoco es posible determinar, por así decir, desde fuera, como espectadores, qué acciones o situaciones son buenas o acordes con el imperativo categórico, pues en todas ellas pueden haber intervenido motivaciones espúreas o simple­mente la casualidad, La bondad es, para Kant, en sentido es­tricto, un asunto de la motivación de la voluntad; actúa mo­ralmente bien sólo la voluntad que se somete al imperativo categórico. Escribe por eso: "No es posible pensar nada en el mundo ni, en general, tampoco fuera del mundo, que pueda considerarse bueno sin restricción a no ser tan sólo una bue­na voluntad."

Ésta es, en líneas generales, la lógica argumentativa de la moralidad, que, como hemos visto, tiene sus raíces en el proyecto de autofundamentación de la razón propio de la modernidad. En este modelo moral podemos reconocer, en cierta forma, la concepción hoy más difundida de la ética, que al comienzo mencionamos brevemente en base a la con­traposición entre ser y deber-ser. La moral trabaja con una oposición radical entre razón (o norma racional), y. realidad; la fuerza normativa de la moral reside justamente en su ab­soluta autonomía con respecto al objeto por juzgar, sea éste la naturaleza, la sociedad o la historia. Gracias a ello, la ra­zón (o la norma basada en ella) puede ser crítica de toda rea­lidad —pues no hay realidad alguna que posea la pureza de la razón—, y gracias a ello la razón es además, invulnerable —ya que no hay ningún principio exterior a ella que la pue­da poner a prueba.

El caso de Kant es especialmente interesante e ilus­trativo porque el modelo que propone es muy riguroso. Hay muchos otros modelos modernos de moralidad, surgidos bajo la misma inspiración y deudores igualmente de la opo­sición entre ser y deber-ser, que tienen más dificultades para fundamentar su carácter normativo, es decir, para explicar por qué toda persona debiera someterse a ellos o adoptarlos como pauta de la acción. Entre ellos podría incluirse a los modelos contractualistas o utilitaristas de viejo y nuevo cuño, no sólo en la tradición continental, sino también en latradición anglosajona.

Hay, sin embargo, una hipoteca teórica en la concepción de Kant, que hoy difícilmente puede sostenerse, a saber: el postulado inicial de la existencia de dos mundos radicalmen­te separados entre sí, el mundo empírico o fenoménico y el mundo racional o nouménico. La dificultad es que si se elimi­na este postulado, se elimina con él justamente el punto de apoyo de la normatividad del imperativo categórico. Éste es el dilema que afrontan hoy en día las teorías éticas que tra­tan de reactualizar la fundamentación kantiana de la moral. Citaré aquí sólo dos nombres de filósofos contemporáneos:

- Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Sus teorías éticas difie­ren por cierto entre sí, pero tienen en común la búsqueda de una fundamentación de la universalidad de la moral estre­chamente ligada al concepto de racionalidad y explícitamen­te asociada a la lógica de la argumentación kantiana. Ningu­no de ellos comparte ya la diferencia entre mundo fenoménico y mundo nouménico, de modo que requieren un nuevo punto de apoyo de la normatividad moral. Dicho punto de apoyo creen hallarlo en la estructura de nuestro lenguaje y en las condiciones necesariamente implícitas en nuestra for­ma de argumentar.

Cuando hablamos —nos explican ambos— llevamos a cabo acciones (actos de habla) por medio de las cuales pre­tendemos hacer valer algo (la verdad de una afirmación, la validez de una norma, etc.), presuponiendo que tenemos buenos argumentos para justificar nuestras pretensiones y presuponiendo igualmente la validez de las reglas de la ar­gumentación que llevarán a nuestros interlocutores a admitir (o, en todo caso, a criticar) nuestras razones. Si al hablar o argumentar presuponemos una regla universal del tipo seña­lado, entonces —ésta es la estrategia— podemos recurrir a dicha regla como al criterio normativo que nos permita juz­gar todas aquellas situaciones en que la comunicación es entorpecida o bloqueada por violarse la regla. No es posible aquí desarrollar estas teorías, agrupadas hoy en día bajo el rubro "éticas discursivas" o "éticas de la argumentación”. Lo que conviene destacar es tan sólo que también en este caso, aunque bajo el nuevo paradigma del lenguaje, se vuel­ve a instaurar una oposición entre norma y realidad análoga a la establecida por Kant. Apel y Habermas hablan, en efec­to, de una "comunidad ideal de hablantes" o de las "condi­ciones ideales de la comunicación", que serían aquéllas en las que, las reglas y las presuposiciones de la argumentación son explícitamente aceptadas y respetadas por todos. Obvia­mente, esto no ocurre en la realidad —la realidad es más bien el objeto a ser juzgado en virtud del ideal normativo. Es más, este ideal, al igual que el bien del que habla Kant, tiene una autonomía y una universalidad tales que resulta, sí, im­perativo, pero irrealizable para el hombre. Con afán polémico, y a modo de tránsito al problema de la eticidad, quisiera citar en este contexto a Aristóteles: "Aun cuando pudiese afirmarse —nos dice— que el bien es uno y univer­sal o que existe en forma autónoma y subsiste por sí mismo, es evidente que un bien tal sería irrealizable para el hombre y sería imposible de adquirir. Pues bien, esto último es justa­mente lo que nosotros buscamos."'

2. La lógica de la eticidad

La cita de Aristóteles que acabo de referir es, por cierto, artificialmente polémica —no necesito advertir que el adversario que Aristóteles tiene en mente es Platón ni que entre los conceptos allí empleados y los de Kant o Habermas hay muchas diferencias. Pero la cita no es del todo desafortuna­da, pues hay razones para asociar el programa de Kant al de Platón y para destacar, con ayuda de esta asociación, el ca­rácter alternativo del modelo aristotélico de la ética. Hemos dicho ya que Hegel recurre a Aristóteles para criticar la con­cepción moderna de la moralidad. Antes de exponer esta crí­tica, veamos rápidamente cuáles son los rasgos esenciales de la ética de Aristóteles.

a) En la cita precedente Aristóteles afirma que el bien, entendido como un ideal universal formal, sería irrealizable para el hombre, y que lo único importante en la ética es jus­tamente el bien que se puede realizar. La crítica se dirige en contra de Platón, en la medida en que éste había considera­do al bien como una idea y había buscado su definición. Aristóteles no sólo piensa que una idea de tal naturaleza se­ría irrealizable, sino cuestiona más seriamente aún la inten­ción de hallar una definición teórica unívoca de un problema práctico. Entre la teoría y la praxis —éste es el primer rasgo esencial de su ética— hay una diferencia cualitativa: la teoría se ocupa de cosas necesarias y universales, y procede por eso de manera demostrativa; la praxis, en cambio (o mejor: la filosofía práctica) se ocupa de cosas contingentes y singu­lares, de modo que sus análisis sólo pueden ser aproximati­vos y "de ningún modo con exactitud matemática". Recor­demos, a modo de contraste, la fascinación de los filósofos modernos por aplicar, el modelo matemático a la filosofía moral.

Que la contingencia y la singularidad sean propias de la praxis significa que no hay en ella la regularidad o laconstancia que puede observarse, por ejemplo, en el movi­miento de los astros. Los hombres que actúan se hallan ins­critos en circunstancias heterogéneas y variables, frente a las cuales deben decidir en cada caso lo que es bueno, y elegir, en forma no siempre previsible, las actividades o los medios que les permitan alcanzarlo. El bien no es unasunto de la teoría, sino de la praxis, y la praxis tiene una estructura muy compleja, en la que las deliberaciones de los propios agentes —y no una definición previa, por más absoluta o autónoma que sea— constituyen el punto de referencia. Dicho en otros términos: el bien no es un asunto del filósofo, sino de los hombres que actúan. La primera consecuencia política de esta distinción entre teoría y praxis es, por ende, el abandono de la tesis del filósofo-gobernante y de sus atribuciones omní­modas derivadas de una definición teórica de la justicia.

Todo esto no significa que no sea posible una ética. Pero, a diferencia de la de Kant, que es una ética de la moti­vación, la de Aristóteles es una ética de la acción. Para el mo­delo de la moralidad, que parte de un principio absoluto de la razón, la acción concreta es,- como vimos, irrelevante, por­que siempre puede ser fruto de motivaciones empíricas. Para Aristóteles, en cambio, que parte de la diversidad de las for­mas de vida existentes, el concepto de acción- adquiere una importancia central. La tarea de la filosofía, práctica será ana­lizar las acciones mismas a fin de indagar si no hay en ellas alguna estructura que les sea intrínseca y que permita com­prender unitariamente los distintos pareceres sobre el bien.

La estructura que Aristóteles cree descubrir es la estruc­tura teleológica de las acciones y, dependiente de ella, la es­tructura jerárquica de los fines. En otras palabras: "bien" lla­man los agentes al fin al que tienden sus acciones; pero hay acciones (y sus fines respectivos) que tienden a su vez (y, en este sentido, están subordinadas) a otras y a los fines de és­tas. "Fin último" de las acciones (o "bien sumo") será aquelque no es perseguido "en vista de otro" y que es perseguido, más bien, por todos los demás. ¿Cuál es este "fin último" o "bien sumo"? Aristóteles designa con este nombre tanto a la "felicidad" (eudaimonía) como a la comunidad política (koinoníapolitiké); y lo hace porque entiende a la "felicidad" como el cumplimiento permanente de los fines propios de las acciones individuales en el marco institucional de la ac­ción política. Éste es otro de los rasgos esenciales de la ética de Aristóteles, a saber: que no posee, como la moral moder­na, autonomía como disciplina, sino que está subordinada a la política, justamente en virtud de la estructura de la acción. La comunidad política es "fin último" o "bien sumo" porque hace posible institucionalmente la realización de todas las otras formas de acción o de comunidad. Por esta razón —y no, como suelen decir los manuales, por ser tributario de su­posiciones antropológicas ingenuas— es que Aristóteles defi­ne al hombre como "animal político"; lo es, porque él mismo ordena sus acciones en vistas a tal fin.

Pero, podríamos preguntarnos, ¿cómo está o debe estar estructurada la comunidad política? o: ¿cuáles son esas ac­ciones cuyo cumplimiento a lo largo de la vida se identifica con la "felicidad"? Es aquí donde aparece con más claridad el concepto que dio lugar a los términos "ética" y "eticidad", el concepto de "ethos" o de "costumbres". Si el punto de apoyo de esta concepción es la praxis concreta de los agen­tes, y si el análisis simplemente pone de manifiesto la estruc­tura institucional de dicha praxis, entonces no es más que una consecuencia afirmar que el modo específico que adopte la praxis dependerá de las formas de vida (del ethos) de aquella sociedad. Para decirlo en términos que no correspon­den a los de Aristóteles, pero que ilustran mejor su contraste con Kant: en este modelo de eticidad, la razón no se opone como un ideal a la organización positiva de la sociedad, sino esta forma de organización es ella misma una expresión de

racionalidad, no de la racionalidad del filósofo-gobernante, sino de aquélla que los seres humanos ponen en práctica a través de sus propias acciones.

b) Hegel supo hacer fructífera la concepción aristotélica de la filosofía práctica frente al modelo de la moralidad. Acuñó por eso el término "eticidad" (el término alemán. "Sittlichkeit"), dándole un sentido técnico y contrapuesto al de "moralidad" ("Moralitat"). Si bien la inspiración es indis­cutiblemente aristotélica, la concepción de Hegel es original y quiere ser más una síntesis de ambas posiciones que un re­torno incondicional a los griegos. La presentación detallada de esta concepción se halla en su obra Principios de la filosofía del derecho. La obra tiene tres partes: en la primera —titulada "El derecho abstracto"—, se ocupa de las teorías contractua­les del derecho natural (siendo aquí Hobbes el referente principal); la segunda se titula "Moralidad" y contiene prin­cipalmente una crítica de la moral kantiana; y la tercera —la "Eticidad"— presenta propiamente la concepción de Hegel sobre la ética. Aquí no podemos sino mencionar algunos puntos que son relevantes para nuestro tema. Comencemos señalando las críticas que Hegel dirige en contra de la 'mo­ralidad".

La primera de ellas es la crítica del formalismo de la ley moral. Si Kant veía en la exclusión de todo contenido la ver­dadera virtud y fuerza normativa del imperativo categórico, Hegel pone en cuestión justamente la utilidad o la relevancia del mismo para la acción. La ley moral me obliga a elegir sólo las máximas que puedan convertirse en ley universal. Pero, como es obvio, no puedo hacer uso de ningún otro cri­terio moral que me permita preferir un contenido concreto aotro, por ejemplo la propiedad a la ausencia de propiedad, o la vida a la muerte, etc. Si me pregunto, por tanto —como lo hace Kant dando un ejemplo—, si mi máxima de no devol­ver nunca los préstamos o de cometer suicidio coincide o no con la ley moral, no hay motivo alguno para responder ne­gativamente, porque nada me impide imaginarme una legis­lación universal sin propiedad o que permita el suicidio. El imperativo categórico —dice Hegel- produce en realidad sólo tautologías, es decir, eleva cualquier, contenido a ley moral. Si con la oposición radical a la realidad se quería ga­nar la autonomía de la razón, dicha ganancia se esfuma por la irrelevancia de la razón (o de la norma) respecto de las ac­ciones concretas.

En la misma dirección critica Hegel el vicio lógico de la oposición entre ser y deber-ser. Ser y deber-ser son, en reali­dad, términos excluyentes; es justamente este carácter excluyente el que permite fundamentar la obligatoriedad de la norma. Pero, al ordenarnos a realizar el deber-ser, la ley mo­ral nos coloca en la paradójica situación de obligarnos a distorsionar el deber-ser en la medida en que lo traducimos a mero ser, desvirtuando en ese sentido su pureza originaria. El deber-ser reposa sobre una estructura lógica tal que puede simultáneamente ordenarnos y prohibirnos su realización; la pureza normativa del deber-ser y la imposibilidad de su puesta en práctica no son más que las dos caras de una mis­ma moneda.

En la práctica, sin embargo —ésta es la otra crítica cen­tral de Hegel—, el imperativo categórico puede conducir al terrorismo (de la convicción subjetiva o de la buena concien­cia), es decir, a un resultado exactamente opuesto al que se había previsto. La moralidad puede convertirse en inmorali­dad. ¿En qué sentido? Hemos dicho que, para Kant, no es nunca posible establecer, desde fuera, cuándo una acción es moralmente buena, es decir, cuándo corresponde a la ley moral, porque dicha correspondencia se refiere a la motiva­ción y no a los resultados. Sólo el individuo, en su propia conciencia, es capaz de discernir si su máxima se ajusta o no al imperativo categórico. Pero, de esta manera, la supuesta universalidad normativa se desplaza subrepticiamente a la convicción subjetiva, la cual se erige a sí misma en principio y criterio último de discernimiento en el ámbito de la moral. Es más, como la decisión subjetiva es tomada no en nombre del propio interés, sino del interés universal de la razón, el individuo podrá llevar a cabo los más atroces crímenes con la conciencia perfectamente limpia y orgulloso de estar sir­viendo así a la causa de la humanidad. En la hora decisiva de la Revolución Francesa, nos recuerda Hegel, los indivi­duos entregaron virtuosamente sus vidas por la causa de la libertad absoluta; pero muy pronto la virtud —ensalzada en cientos de discursos como el principal valor revolucionario—se convirtió en terror, en la medida en que cada individuo podía considerarse juez de la causa de la libertad, causa que no admite contemplaciones.

Los tres puntos que acabamos de exponer confluyen en un cuestionamiento más radical del modo en que los modernos tratan de realizar el proyecto de autofundamentación de la razón. Digo sólo del modo de realización porque Hegel comparte, en un sentido que veremos, dicho proyecto. El cuestionamiento se refiere a la supuesta necesi­dad de definir a la razón (y, en consecuencia, a la norma moral) por oposición a la experiencia, sea ésta empírica, so­cial o histórica. Si de esta forma parece asegurarse la auto­nomía de la razón, al mismo tiempo se decreta, sin embar­go, la imposibilidad de su realización y, por añadidura, el carácter irracional de toda forma histórica de organización humana. La ley moral absoluta es así sólo negación, crítica de la realidad. Las acciones humanas concretas, por el simple hecho de ser concretas y positivas, no merecen el títulode racionalidad, que es reservado al ideal puro establecido por el filósofo.

Frente a tal situación, Hegel quiere recuperar la concep­ción aristotélica del ethos y su reflexión sobre la estructura de la acción. Contraponiendo la "eticidad" a la "moralidad", Hegel se propone mostrar que las formas concretas e institucionalizadas de la acción, justamente por hallarse ac­tualizadas y reconocidas por las personas que participan en ellas, poseen en sí mismas racionalidad. A los modernos, en general, les reconoce el valor de haber sabido tematizar el principio de la subjetividad racional —sobre todo el principio de la libertad subjetiva, desconocido por los antiguos—, pero les reprocha falta de conciencia histórica en la medida en que no se han percatado de que dicho principio es él mismo un producto de la historia. Si se reflexiona consecuentemente so­bre este hecho, podrá elaborarse un concepto de. "eticidad" que incorpore, a la estructura ya conocida de la acción aristotélica, el nuevo principio de la autonomía de la libertad.

A tal fin, Hegel lleva el concepto de voluntad y de li­bertad de Kant un paso más allá de lo que preveía la teoría de este último, o, dicho de otro modo, interpreta la libertad a la luz del concepto de acción. Así, si la libertad es definida como voluntad racional autónoma, la pregunta de Hegel es: ¿qué ocurre con la acción de dicha voluntad? A través de la acción, la voluntad se exterioriza de múltiples formas. —lo cual no implica, como pensaba Kant, una limitación,, sino una realización de la racionalidad. Por medio de esta opera­ción metodológica, que Hegel considera una forma de dia­léctica, se abre la posibilidad de restablecer la unidad entre ética y política, tal como era el programa de Aristóteles.

De la compleja estructura de la eticidad hegeliana, en la que se pretende exponer esta unidad, cabe señalar aquí sola­mente que el problema ético fundamental del mundo moder­no es visto por Hegel en la relación entre "sociedad civil" y "Estado". El "Estado" de Hegel no es simplemente el gobier­no ni, menos aún, un aparato de poder al servicio de grupos de la sociedad civil, sino una "constitución". Como "consti­tución", representa el modo de articulación institucional de una sociedad en la medida en que es reconocido como propio por sus miembros. Pero el "Estado" no es la "sociedad civil" ni puede ésta desaparecer en aquél. La "sociedad civil" es el terreno de la libertad subjetiva y del libre arbitrio; ella es un producto genuino del mundo moderno y debe conser­var, aun dentro del "Estado", una autonomía relativa. Si el "Estado" representa a la colectividad institucionalizada, y la "sociedad civil" a la libertad subjetiva, habrá que buscar una forma de mediación que haga posible su coexistencia sin eli­minar su diversidad. Hegel propuso, en su Filosofía del dere­cho, un modelo corporativo de mediación, pero escribió, en los últimos años de su vida, consciente quizás de la relativi­dad de dicho modelo: "Ésta es la colisión, el nudo, el proble­ma ante el que se halla la historia y que habrán de resolver los tiempos venideros."'

Exponiendo el concepto de "eticidad" en Hegel, hemos desembocado en una reflexión sobre la relación entre sociedad y Estado. Pero, ¿es esto necesario? ¿Implica la lógica de la "eticidad" que se llegue hasta este punto? Me parece que no. Creo que la lección de este modelo es —como veremos en seguida— más profunda y menos pretensiosa. Tampoco creo que sea necesario compartir otra hipoteca teórica de Hegel, íntimamente relacionada con la eticidad; a saber, su confianza desmesurada en el reino de la razón en la historia. Es más, respecto de este último punto Hegel parece incurrir en una contradicción, porque una razón relativa a la historia en su totalidad no es una razón histórica —como debía ser la razón opuesta a la de Kant y los modernos—, sino una razón por encima de la historia —es decir, justamente la razón de Kant y de los modernos—.

El modelo aristotélico-hegeliano de la eticidad ha ejercido su influencia en diversas discusiones y movimientos filo­sóficos en el siglo pasado y en este siglo. Una de estas discu­siones fue la relativa al estatuto epistemológico de las ciencias humanas con respecto a las ciencias naturales. Si las ciencias humanas reclamaban o reclaman para sí no sólo un objeto, sino también un método propio de investigación, es justamente sobre La base de la distinción aristotélica entre teoría y praxis,y de su resistencia sitie las atribuciones prác­ticas de la teoría. En nuestro siglo, la filosofía hermenéutica se remite al concepto de ethos y eticidad para explicar la relación entre autonomía y continuidad de la tradición; frente a la tradición, la hermenéutica no postula un ideal normativo, sino trata de establecer un diálogo con ella sobre La base de la eticidad presupuesta en su interlocutor. Y, en fechas más recientes, ha surgido un amplio movimiento filosófico y sociológico conocido como el "comunitarismo" que hace suyos muchos de los motivos aristotélicos o hegelianos en cont­ra de la moral moderna. Es evidente, en fin, que la posición de Aristóteles (si bien no la de Hegel) resulta sumamente se­ductora a todos aquéllos que, en la actualidad, proclaman el fin de la modernidad y, con ella, el fin de sus ilusiones racionales totalizantes.

3. Conclusión

A modo de conclusión podemos plantear muy brevemente cuales son las lecciones y las aporías del debate que acabamos de analizar. La primera aporía –que puede construirse en base a los argumentos y contrargumentos de los defensores de ambos modelos- parece ser la siguiente: los actuales partidarios del modelo de la moralidad quieren reactualizar la lógica del imperativo categórico Kantiano porque piensan que solo así se puede proponer una norma moral y ejercer una actitud crítica frente las patologías o las injusticias de la sociedad contemporánea. Pero al no admitir los presupuestos filosóficos de Kant que hacían posible la normatividad del imperativo categórico- les es sumamente problemático fundamentar convincentemente el ideal moral al que aspiran. Además, la insistencia en buscar una norma universal no hace sino reproducir la pretensión platónica de saber, mejor que los propios agentes, en que consiste lo bueno o lo justo para ellos. Los actuales partidarios del modelo de la eticidad, por su parte quieren reactualizar la lógica del ethos y la acción de Aristóteles o Hegel que piensan que solo así se respeta la autonomía de los agentes y racionalidad de las instituciones que ellos mismos reconocen. Pero no al admitir ya la forma de organización de la polis griega ni el postulado hegeliano del proceso necesario de la razón, la consecuencia de su actitud frente al ethos parece ser la justificación del orden establecido, sea cual fuere su composición.

Así planteado en debate, parece tratarse definitivamente de una aporía. Creo, sin embargo, que las posiciones no son simétricas y que la fuerza de los argumentos es mayor por el lado de la eticidad. En efecto, si los argumentos en contra de la moralidad atañen a la lógica misma de dicho modelo, los argumentos en contra de la eticidad cuestionan solo aspectos secundarios del suyo. Porque el reconocimiento de la racionalidad de las acciones o de las instituciones de una sociedad no implica necesariamente la justificación de las mismas. Es preferible, en todo caso afrontar conceptualmente este riesgo a seguir adoptando la actitud del filósofo-gobernante o del espectador imparcial que pretende siempre saber lo que los hombres realmente quieren sin saberlo. Sea como fuere no se trata aquí de optar, sino de reflexionar sobre las consecuencias implícitas en la lógica de ambos modelos.

Otra de las lecciones de este debate es que en él está en juego no solo una determinada interpretación de la ética sino además una interpretación de la racionalidad. Esta es –podríamos decir- una consecuencia ineludible del programa de autofundamentación de la razón en la modernidad.

Habiéndose desechado, desde entonces todo intento de someter la voluntad a criterios teleológicos, tradicionales u ontológicos, el peso de la legitimización de la ética se ha desplazado al ámbito de la razón. Lo que parece indispensable, por eso, es plantear una forma de expresiónde la racionalidad que no sea la mera postulación de una razón pura. De lo contrario, la razón seguirá siendo enemiga de la historia, y la historia, como es natural, seguirá su propio curso.