

## ¿Puede haber conciliación entre *moralidad y eticidad*?

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

---

El presente artículo es un balance del debate entre *moralidad* y *eticidad* que durante las últimas décadas sirvió de marco conceptual a las controversias de la moral. Se muestra aquí que, pese a los diferentes intentos por hallar una forma de conciliación entre ambos paradigmas, el debate no ha tenido un desenlace positivo. La razón de este fracaso radica en el conflicto de interpretaciones sobre la noción de racionalidad práctica. Esta tesis es extraída de un análisis inmanente del desarrollo mismo del debate.

“Can *moralidad* and *eticidad* be reconciled?” This paper offers a balance of the debate between *moralidad* (*Moralität*) and *eticidad* (*Sittlichkeit*) that acted as conceptual framework of the controversies on morals over the past decades. It is here shown that, in spite of the different tentatives to find a way to reconcile both paradigms, the debate has not had a positive outcome. The reason of this failure lies in the conflicting interpretations on the notion of practical rationality. This thesis is obtained from an immanent analysis of the debate’s development.

---

A Jochen Wagner,  
κοινὰ τὰ τῶν φίλων

En no pocas controversias filosóficas de la actualidad se siente el eco de una experimentada conciencia hermenéutica. Concepciones aparentemente originales o novedosas pueden verse relativizadas por comparación con posiciones análogas del pasado, y teorías supuestamente olvidadas pueden adquirir de pronto relevancia o actualidad en el contexto de los debates contemporáneos. La conciencia hermenéutica se pone de manifiesto, en efecto, no sólo al comprender que la propia reflexión está históricamente condicionada, sino también al reconocer implícitamente que el paso del tiempo, por sí sólo, no constituye argumento alguno en contra de la verdad de las opiniones del pasado. En líneas generales puede decirse que esta actitud hermenéutica, cautelosa y *prudente*, es filosóficamente muy fértil, porque, a diferencia de lo que ocurre en épocas de mayor autosuficiencia, esta vez la tradición entera de la filosofía se ofrece como fuente conceptual de la que pueden extraerse intuiciones, ideas o puntos de apoyo para los debates de la actualidad.

La situación descrita tiene, sin embargo, también su contrapartida. Observamos, sí, en principio, un sugerente intercambio de opiniones y de perspectivas, pero en el que se corre también el peligro de encubrir la falta de evidencia de las propias posiciones tras la multiplicación de los puntos de vista históricos. No por incrementar las opiniones o las perspectivas se llega necesariamente a una mejor comprensión de las cosas. Estas dos caras de la moneda: el esfuerzo por tener en cuenta a las heterogéneas posiciones del pasado y el efecto indirecto de oscurecimiento de los problemas, son cosas presentes también en no pocas de las discusiones filosóficas actuales, como por ejemplo en el debate, ya un tanto envejecido, entre *moralidad* y *eticidad*.

En efecto, la controversia entre *moralidad* y *eticidad* se explica por el intento de remitir un debate de la ética actual a sus raíces concep-

---

\* Una primera versión alemana de este trabajo, con el título "Lassen sich Moralität und Sittlichkeit miteinander vermitteln?", apareció en la revista *Philosophische Rundschau*, 38 (1991), pp. 14-47.

tuales en la tradición de la filosofía práctica. Siguiendo la terminología y la visión sistemática de Hegel<sup>1</sup>, el término *moralidad* se emplea para designar a la concepción propiamente moderna de la ética, basada en el principio de la autonomía o la autodeterminación racional, mientras que el término *eticidad* se reserva para los esfuerzos de actualización de algunos motivos centrales de la concepción sustancialista antigua de la “vida buena”. Si mantenemos la caracterización de la controversia a este nivel tan genérico, podríamos decir que son muchos los autores contemporáneos que, directa o indirectamente, participan activamente en ella, recurriendo a fuentes filosóficas de inspiración muy variada. No obstante, al analizar más de cerca sus posiciones, se tiene la impresión de que la oposición conceptual entre *moralidad* y *eticidad* sirve más para *ilustrar* que para *resolver* las cuestiones en disputa. Muchos de ellos sostienen, por eso, que aceptan de buen grado aquella oposición conceptual por considerarla una caracterización adecuada del punto de partida de su reflexión, pero creen poder luego superar la oposición proponiendo formas muy heterogéneas de conciliación entre ambos modelos. Y por lo mismo, no es siempre fácil apreciar cuál es el verdadero peso que se otorga a las continuas referencias a la tradición.

Se trata, en realidad, de dos niveles de desenvolvimiento de la discusión: el nivel de las controversias temáticas directas, y el nivel de las controversias hermenéuticas sobre sus raíces conceptuales. Y, como entre ambos niveles pueden establecerse relaciones complejas, no tiene por qué llamar la atención que este debate entre *moralidad* y *eticidad*, que durante años pareció brindar un marco conceptual adecuado a los especialistas en moral, haya ido paulatinamente perdiendo actualidad, sin que la disputa de fondo haya llegado realmente a zanjarse. El propósito central de este trabajo es precisamente el tratar de mostrar, a partir de un análisis inmanente del debate, por qué esto ha sido así.

Lo que está en discusión, en el fondo, es qué debemos entender por la “ética”, y cuál debe ser, en consecuencia, el rol de una ética filosófica. Por eso el debate es complejo, y su tratamiento podría condu-

---

<sup>1</sup> En el § 33 de su *Filosofía del derecho*, Hegel explica el uso sistemático que hará de los términos “moralidad” (“Moralität”) y “eticidad” (“Sittlichkeit”), y advierte que el fijar así su significado no deja de tener cierta artificialidad. Ver también *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Werke in zwanzig Bänden*, ed. por E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969ss., tomo 2, p. 504. (Traducción castellana: *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, Madrid: Aguilar, 1979).

cirnos en diversas direcciones. Hay, por lo demás, muchos autores que han influido en él sin haber empleado explícitamente aquella pareja de conceptos. Como lo que queremos aquí es ofrecer una interpretación global del desenvolvimiento del debate, vamos a concentrarnos en un conjunto de autores representativos, a través de cuyas obras trataremos de entender las interconexiones temáticas así como el hilo conductor de esta disputa. En un primer punto (I), presentaremos un muestrario de las propuestas de conciliación entre *moralidad* y *eticidad*, y veremos cuán problemática resulta esta situación desde el punto de vista metodológico. Al analizar más de cerca las propuestas de conciliación (en el punto II), comprobaremos que, en ellas, los autores suelen retener un punto medular de uno de los dos modelos, reproduciendo así, en el metanivel de las propuestas conciliatorias, la incompatibilidad inicial. Veremos a continuación (punto III) cómo algunos filósofos han tratado de ampliar el marco teórico de la disputa, introduciendo consideraciones hermenéuticas que relativizan la oposición entre los modelos y que obligan a buscar soluciones más sofisticadas. De dos de estas propuestas de conciliación más elaboradas nos ocuparemos en el punto IV: de las de Jürgen Habermas y Rüdiger Bubner. El análisis de la controversia entre estos dos autores nos llevará a pensar que, si bien no parece posible conciliar a la *moralidad* con la *eticidad*, parece sí posible poner al descubierto el motivo esencial que separa a ambos modelos. Finalmente, en el punto V, haremos una recapitulación de la hipótesis central y el curso de nuestra argumentación.

### *1. Propuestas de conciliación*

La primera dificultad que se presenta al tratar de abordar el escenario de este debate es que muchos de sus participantes no se identifican con ninguna de las dos posiciones contrapuestas, sino que creen más bien necesario buscar una nueva forma de conciliación entre dichas posiciones. Las diferencias entre las propuestas de conciliación se reproducen, por eso, en el nivel de la caracterización conceptual de lo que se considera necesitado de conciliación. Jürgen Habermas, quien desde hace décadas juega un rol preminente en estos debates, escribe por ejemplo: “El concepto hegeliano de eticidad... parte de una crítica a dos interpretaciones simétricamente unilaterales. Hegel se opone al universalismo abstracto de la justicia, tal como éste se expresa en las con-

cepcionés individualistas modernas, en el derecho natural racional o en la ética de Kant; con igual firmeza rechaza el particularismo concreto del bien general, tal como éste se manifiesta en la ética aristotélica de la polis o en la ética tomista de los bienes. La ética discursiva hace suya esta intención básica de Hegel y trata de realizarla con medios kantianos.<sup>2</sup> Esta cita nos muestra, de un modo paradigmático, que las tomas de posición en la disputa no sólo no desconocen, sino que incluso presuponen, la validez de algunos de los argumentos esgrimidos por ambos modelos. Y justamente por eso la naturaleza de la conciliación resulta ser una cosa sumamente compleja.

La cita de Habermas está tomada de su contribución al coloquio sobre “Moralidad y Eticidad” organizado por él y Karl-Otto Apel en Frankfurt en 1985<sup>3</sup>. La pregunta central de su contribución es “si las objeciones de Hegel en contra de Kant son válidas también respecto de la ética discursiva”<sup>4</sup>. Estas objeciones serían: el “formalismo” y el “universalismo abstracto” del imperativo categórico, la “impotencia del mero deber” y el “terrorismo de la convicción pura”<sup>5</sup>. Habermas ordena y expone las críticas de Hegel en forma muy sugerente. Piensa él, sin embargo, que estas críticas, si bien podrían tener una validez relativa con respecto a la concepción moral kantiana, no afectan al núcleo de la ética discursiva, pues ésta toma distancia de Kant en tres puntos decisivos: abandona la doctrina de los dos mundos, la perspectiva monológica y la estrategia de fundamentación basada en un *factum* de la razón. Sigue siendo una ética “deontológica”, “cognitivista”, “formalista” y “universalista”<sup>6</sup>, pero que reemplaza las premisas ontológicas subjetivistas de la modernidad por las presuposiciones pragmático-formales de la comunicación argumentativa, obteniendo así mayor consistencia y haciéndose inmune a las objeciones mencionadas. Si esto que Habermas se propone consiste efectivamente, como él lo anuncia, en realizar la intención básica de Hegel con medios kantianos, o si no consiste más bien en realizar la intención kantiana con otros medios,

---

<sup>2</sup> Habermas, Jürgen, “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, en: Kuhlmann, Wolfgang (Ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp. 1986, p. 22.

<sup>3</sup> Las actas de este coloquio son las que publica W. Kuhlmann en el volumen consignado en la cita anterior.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 16-37.

<sup>5</sup> *Cf. ibid.*, pp. 16-17.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 17ss.

es algo que tendremos que aclarar más adelante.

Las objeciones de Hegel no serían pues válidas respecto de la ética discursiva. Ellas afectarían, en todo caso, sólo a “algunos *problemas derivados*, no resueltos aún por la ética discursiva”<sup>7</sup>, como por ejemplo: la cuestión del grado de abstracción de las normas o la cuestión de su grado de aplicabilidad en un mundo vital particular. No obstante, aun suponiendo que esto fuese así, la existencia de semejantes “problemas derivados” constituye un serio desafío para una ética que pretende ser *universalmente vinculante* y que no admite el reproche de ser inaplicable. Por lo demás, en muchas otras variantes de este modelo se sigue una línea de argumentación análoga, por ejemplo en autores como K.-O. Apel, K. Günther<sup>8</sup> y A. Wellmer<sup>9</sup>, cuyas investigaciones se centran precisamente en la discusión de estos “problemas derivados”.

Antes de entrar a examinar el alcance de estas tesis —presentadas hasta el momento sólo en forma de postulados—, vale la pena recordar otras propuestas de mediación que pretenden igualmente superar y conciliar la oposición originaria entre *moralidad* y *eticidad*. Pensemos, por ejemplo, en la ética de Karl-Otto Apel, que está, por cierto, terminológica y metodológicamente emparentada con la de Habermas, pero de la que se diferencia también en puntos esenciales. Apel sostiene que “la posición de la ética universalista de principios, si bien es primeramente la de la moralidad en sentido kantiano, va también más allá de Kant y trata de ofrecer el principio de mediación de la moralidad con la eticidad”<sup>10</sup>. Esto es justamente lo que se obtendría por medio de la fundamentación pragmático-trascendental de la ética discursiva; gracias a ella “se hace justicia plenamente al gran descubrimiento de Hegel, ignorado por Kant: al descubrimiento de la realidad ética en forma de espíritu objetivo y al descubrimiento de su historicidad”<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>8</sup> Analizaremos aquí especialmente: Günther, Klaus, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

<sup>9</sup> Ver sobre todo: Wellmer, Albrecht, *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

<sup>10</sup> Apel, Karl-Otto, “Podiumsdiskussion”, en: Kimmmerle, H.; Lefevre, W. y Meyer, R.W. (Eds.), *Hegel-Jahrbuch 1987* (XVI Congreso Internacional Hegeliano sobre el tema “Moralidad y Eticidad”, Zurich 1986), Bochum: Germinal, 1987, p. 16.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 17. Cf. asimismo Apel, Karl-Otto, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988, p. 91, p. 102.

No obstante, si uno se atiene a la tesis central de Apel, es decir, a la idea de un principio moral universal apodóticamente fundamentado, no se entiende en qué sentido ella haga justicia a la concepción del espíritu objetivo o a su historicidad. Es verdad que Apel le atribuye siempre a la ética una “función doble”: la función de la fundamentación última y la función de establecer vínculos con las formas de eticidad existentes (o la de aplicar la norma moral incondicionada a situaciones históricas condicionadas)<sup>12</sup>. Pero, sean cuales fueren los vínculos que así se instauran, es evidente que las formas de vida sólo son consideradas aquí como un objeto por evaluar o examinar —lo que poco tiene que ver con la idea de un *espíritu objetivo*. En su libro *Diskurs und Verantwortung*, Apel fuerza aún más las cosas en esta dirección y le asigna a la ética discursiva una tarea adicional —“la más delicada y la más difícil”<sup>13</sup>—, a saber: *crear (herstellen)* “las condiciones de aplicabilidad de la ética comunicativa”<sup>14</sup>. Hablaremos de esto más adelante. Lo dicho hasta aquí es suficiente, sin embargo, para advertir que la propuesta de síntesis influye retrospectivamente en la definición de los puntos de vista de la oposición inicial.

Entre los defensores de la *eticidad*, puede destacarse la propuesta de conciliación sistemática de Rüdiger Bubner<sup>15</sup>. En contra del modelo neokantiano, Bubner quiere hacer valer explícitamente la concepción desarrollada por Hegel. “La cuestión de la aplicación -nos dice-, surgida para cerrar la brecha que la moral ha abierto al remitirse a principios universales, es la cuestión de la mediación entre la eticidad sustancial y el principio de la subjetividad, que se halla en la base del giro de la modernidad. Tiene que haber un mundo vital en el que, a diferencia del de Aristóteles, el sujeto pueda reconocerse como sujeto de derecho. Esa es la cruz.”<sup>16</sup> Tampoco en este caso, sin embargo, parece posible solucionar las cosas recurriendo sólo a uno de los dos modelos disponibles. Lo que necesitaríamos sería, más bien, “invertir, por así decir,

---

<sup>12</sup> Cf. Apel, Karl-Otto. “Podiumsdiskussion”, o.c., p. 17; *Diskurs und Verantwortung*, o.c., pp. 7-14.

<sup>13</sup> Apel, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung*, o.c., p. 13.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>15</sup> Bubner, Rüdiger, “Moralität und Sittlichkeit - die Herkunft eines Gegensatzes”, en: Kuhlmann, W. (Ed.), o.c., pp. 64-83; “Rationalität, Lebensform und Geschichte”, en: Schnädelbach, H. (Ed.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984, pp. 198-217; *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

<sup>16</sup> Bubner, Rüdiger, “Podiumsdiskussion”, o.c., p. 47.

la posición de Kant: tenemos ya una cultura de máximas concreta, disponemos de formas de la razón práctica impura, históricamente condicionada. Todos sabemos cómo debemos comportarnos en la vida. Pero nos vemos confrontados con normas que no surgen inmediatamente de nuestro entorno vital, sino que son decretadas por las instituciones, por el Estado o por los organismos internacionales. La condición que Hegel señala para sentirse en casa en el mundo moderno, es que tenga uno la posibilidad de reconocerse en estas normas”<sup>17</sup>. Hasta qué punto ésta sea una interpretación legítima de Kant, o más en general, en qué medida sea ésta una vía plausible de conciliación entre *moralidad* y *eticidad*, es un tema sobre el que precisamente Bubner y Habermas han sostenido una discusión interesante<sup>18</sup>, de la que nos ocuparemos más adelante, en el punto IV.

Los casos de propuestas de conciliación que venimos citando son sólo algunos de entre los muchos que pueden hallarse en la amplia bibliografía existente sobre este debate. Lo interesante es, como decíamos, que siempre se admite la validez (aun relativa) de algunas tesis centrales de ambos modelos, y se pretende entonces hallar una forma de síntesis que permita su conciliación o su mediación. Si todos los autores se sitúan en el metanivel de las propuestas de conciliación, es vano tratar de zanjar la disputa en el nivel de la oposición inmediata entre ambos modelos. Ahora bien, la intención conciliatoria implica naturalmente también renunciar a otras tesis centrales de aquellos mismos modelos. Escribe por eso Habermas: “Hoy en día los frentes se han modificado: los defensores de una ética formalista —como Rawls, Lorenzen o Apel— buscan apoyo en una noción de racionalidad procedimental, que no requiere ya del trasfondo teológico de la doctrina de los dos mundos, por lo que los defensores de la moralidad no necesitan ya definir a la razón como la dimensión nouménica del mundo de los fenómenos, ni contraponerla en forma abstracta a la historia. De otro lado, los defensores de la eticidad concreta renuncian a la protección que les brindaría en la retaguardia un espíritu absoluto que actúa como tribunal a través de la entera historia del mundo.”<sup>19</sup> La “modificación

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Esta discusión ha sido registrada en la obra ya citada de H. Schnädelbach, pp. 198-235.

<sup>19</sup> Habermas, Jürgen, “Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform ‘rational’?”, en: Schnädelbach, H. (Ed.), *Rationalität, o.c.*, p. 218.



de los frentes” significa pues que no hay ya prácticamente defensores de una posición kantiana o hegeliana puras; ambas partes reconocen insuficiencias conceptuales o formas caducas de argumentación en sus propios modelos y se ven por eso en la obligación de reemplazarlas. Aunque resulte paradójico, sólo parece serles común aquello a lo que renuncian.

## *II. Los límites de lo conciliable*

No debemos pasar por alto la magnitud de todo aquello a lo que se renuncia en este debate por carecer aparentemente de justificación. Porque, si a lo que se renuncia es a la doctrina de los dos mundos, entonces se pierde el fundamento mismo de legitimación de la universalidad moral. Si, en cambio, a lo que se renuncia es al postulado del progreso histórico de las formas de vida ética, entonces se pierde el criterio de demarcación de la racionalidad de las formas de vida. Pero, como se sabe, son muchos más los tópicos a los que se renuncia, y con razón, en los debates de la ética contemporánea. Pues bien, si hay un consenso tan difundido sobre la inconsistencia de ciertos argumentos, y si pese a ello se sigue manteniendo una disputa moral con vehemencia y sin expectativas de solución, entonces se pregunta uno cuál es exactamente el motivo de la discordia. ¿No habrá quizás una disputa encubierta que no llega a expresarse en forma adecuada? Esta pregunta es la que nos sirve de hilo conductor en el presente ensayo. Y a ella trataremos de dar una respuesta en dos pasos: mostraremos que si bien el motivo de la disputa se refiere primeramente al problema de la fundamentación última de las normas, la discrepancia última —que se pone de manifiesto precisamente en el curso del debate— radica en la definición misma de la racionalidad y de su relación con la praxis.

Son problemas como éstos los que explican por qué posiciones tan diversas y de tan diverso alcance como las de Habermas y Apel coincidan en un punto esencial, a saber: en la necesidad de fundamentar un “principio de universalización” de las normas (el ya famoso principio “U”). Un principio así le hace falta al modelo que asigna a la moral la tarea de hallar normas de validez universal que puedan ser vinculantes para todos los seres humanos independientemente de las condiciones contingentes en que éstos viven. Ahora bien, la validez universal es algo que sólo puede obtenerse en sentido estricto mediante un procedi-

miento demostrativo o de fundamentación. Pero, como los métodos habituales de fundamentación suelen hacer uso de premisas infundadas —además de que no logran nunca *motivar* un comportamiento moral—, recurren Habermas y Apel al llamado método *pragmático-formal* de fundamentación, con el que pretenden garantizar, más rigurosamente aún que por medio de una demostración científica, la universalidad del principio moral<sup>20</sup>. Dicho en otros términos: si la validez universal, la regularidad y la simetría son consideradas como propiedades esenciales de la *razón*, y si se piensa que sólo la presencia de estas propiedades permitiría hablar de racionalidad en la *praxis*, entonces no parece haber más alternativa que exigir de la ética la demostración de la posibilidad de aquella forma de racionalidad práctica, aun cuando ello implique que no se le reconozca “racionalidad” a las formas empíricas de la acción humana que, por definición, carecen de esas propiedades.

No obstante, para evitar juicios prematuros o apresurados, conviene que analicemos primero con más detalle hasta dónde puede llegar esta lógica de la fundamentación última. Tomemos, a modo de ejemplo, el programa de Karl-Otto Apel en su obra *Diskurs und Verantwortung* (*Discurso y responsabilidad*). Por lo que puede leerse en el Prólogo<sup>21</sup>, la obra pretende complementar el programa de la ética discursiva con el programa de una ética de la responsabilidad, tal como ha sido desarrollado por Hans Jonas. En principio, Apel no vincula esta nueva tarea con la problemática de la fundamentación última, sino sólo con la cuestión de la relación que el principio moral guarda con las condiciones históricas concretas. Además, no entiende —como es usual hacerlo— que se trate aquí primeramente del problema de la *aplicabilidad* de las normas, sino más bien del problema de la *producción* (*Herstellung*) de las condiciones históricas que hagan recién posible una adecuada *aplicación* de las mismas<sup>22</sup>. La idea de un “tránsito” (“Übergang”) hacia una “moral post-convencional”, como indica el subtítulo del libro<sup>23</sup>, debe entenderse

---

<sup>20</sup> Llama la atención que, pese a las diferencias entre ambos, considere Habermas que el método de fundamentación de Apel es el único posible en una ética discursiva. Ver al respecto: Habermas, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1981, p. 103ss. No obstante, Habermas se distancia de la idea de un “apriori”, como la que propone Apel (*ibid.*, p. 106).

<sup>21</sup> Cf. Apel, Karl-Otto, *Diskurs und Verantwortung*, o.c., pp. 7-14.

<sup>22</sup> Cf. *ibidem*, p. 12s.

<sup>23</sup> Recordemos el subtítulo del libro: *El problema del tránsito a la moral postconvencional* (*Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*) (o.c. en la nota 11).

pues literalmente como una invocación moral a llevar este tránsito a la práctica.

*Producir* es, sin embargo, una operación que consiste en emplear los medios adecuados para la consecución de un fin, es decir, adoptar una actitud teleológico-estratégica que, bajo la forma de una obligación moral, puede hacer peligrar el modelo comunicativo de racionalidad. Es debido a esta dificultad inmanente que Apel propone una diferenciación de tareas en su modelo ético: la “Parte A” se ocuparía de la fundamentación pragmático-trascendental última del principio normativo; y la “Parte B” tendría a su cargo el tránsito a la moral postconvencional. Pero, contra lo que podría esperarse, esta última parte no contiene un análisis de situaciones históricas existentes, ni tampoco una caracterización material de las condiciones por realizar, sino, nuevamente, la búsqueda y justificación de un “principio deontológico-formal”<sup>24</sup>. Por medio de esta estrategia de argumentación, no muy lejana del proceder de Fichte —estableciendo un nuevo principio *apriori*, más fundamental y más irrefutable aún que los anteriores—, cree Apel poder superar las dificultades metodológicas mencionadas. Formula por eso su tesis principal del modo siguiente: “reflexionando retrospectivamente sobre lo que necesariamente hemos ya reconocido cuando argumentamos con seriedad, es posible deducir no sólo el *principio de universalización* (U) o (U<sup>n</sup>) de la ética discursiva pura, sino además un *principio complementario estratégico-moral* (E) para la fundamentación de una ética de la responsabilidad. Esta última, gracias al principio complementario, puede y debe ocuparse entonces, por así decir, del *tránsito histórico hacia la aplicación de la ética discursiva*, es decir, de la *Parte B de la ética*”<sup>25</sup>.

Prescindiendo por el momento de si la fundamentación del principio de universalización está realmente en condiciones de cumplir con lo que promete, es claro al menos que por esa vía no necesariamente se resuelve el problema de la aplicación (o aplicabilidad) de las normas. Y en no pocos casos —como en el pasaje de Apel que acabamos de citar—, el tratamiento de este problema lleva a modificar las fórmulas del principio de universalización que tanto había costado fundamentar, con el propósito de garantizar así su aplicabilidad. Es en el marco de

---

<sup>24</sup> Cf. *ibidem*, p. 13, p. 134s.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 142.

estas reflexiones derivadas de la cuestión de la aplicabilidad que debiéramos analizar a dos autores interesantes —Klaus Günther y Albrecht Wellmer<sup>26</sup>—, que tratan de ofrecer soluciones menos apodícticas y más diferenciadas que las de Apel.

Pero, antes de abordarlos, convendría mencionar brevemente otro de los motivos que suelen utilizarse en apoyo de la pretensión de fundamentación última de la moral, y del que nos ocuparemos luego con más detenimiento: el modelo epistemológico genético de Jean Piaget y Lawrence Kohlberg. Con la ayuda de este modelo, el proceso de socialización o el proceso de desarrollo moral del individuo pueden interpretarse de modo tal, que el último estadio —el de la conciencia moral neutral ante las convenciones— aparezca como el resultado de una exposición científica y empíricamente verificable. Este no es, por cierto, el lugar más adecuado para discutir sobre la consistencia de dichas teorías. Pero, no deja de ser extraño, en términos generales, que ellas gocen de tan buena reputación en ciertos círculos filosóficos, pese a que operan manifiestamente con presuposiciones de dudosa validez. En sentido estricto, el modelo de desarrollo propuesto por Piaget o Kohlberg no puede considerarse original. No es difícil mostrar que el uso de la imagen del curso de la vida como un proceso —en el que naturalmente la última etapa es retrospectivamente decisiva— para caracterizar tanto el desarrollo individual como el desarrollo social de la humanidad, es un lugar común en la filosofía de la historia del siglo XVIII y el siglo XIX. Esta imagen reposa a su vez sobre una premisa metafísica de los modernos, de acuerdo a la cual la *razón* se define por medio de propiedades opuestas a las de la *naturaleza*, lo que, en el terreno de la praxis, se expresa a través de la oposición entre el *status civilis* y el *status naturalis*. Es en último término una premisa de este género la que parece expresarse también en aquel modelo genético, aunque ya no en su desacreditada forma metafísica, sino en una forma científica supuestamente de mayor crédito. Examinaremos con más detenimiento este asunto al tratar de la relación entre racionalidad y formas de vida (en el punto IV). Para no perder el hilo de la argumentación central, volvamos al problema de la aplicabilidad del principio de universalización, y revisemos, como habíamos anunciado, las posiciones de Günther y Wellmer.

---

<sup>26</sup> Cf. *supra*, notas 8 y 9.

Klaus Günther adopta expresamente como punto de partida el supuesto de que la ética discursiva (en la versión de Habermas) “contiene la formulación más clara de una ética cognitivista, en la que la validez de las normas morales depende de la calidad de su fundamentación”<sup>27</sup>. Pero dedica su investigación justamente a la *cuestión de la aplicabilidad*, que al parecer no habría hallado aún una solución satisfactoria. “*El sentido de la adecuación*” (o quizás, mejor, *de la medida: Der Sinn für Angemessenheit*) —el título de la obra de Günther que comentamos— resume bastante bien el objetivo de la empresa y nos revela además la magnitud de sus pretensiones, pues el éxito de una apreciación “adecuada” —y, por ende, de una correcta *aplicación*— implica nada menos que “tener en cuenta todas las circunstancias particulares”<sup>28</sup>. Nuevamente, lo que aquí se nos propone es complementar el principio de universalización con la finalidad de asegurar su aplicabilidad práctica. Pero, lo que se sugiere ahora es que cualquier solución a este problema deberá pasar por abordar la cuestión de la contingencia, es decir, justamente la cuestión que se consideró irrelevante al momento de definir el método de la fundamentación.

El propósito central del trabajo de Klaus Günther es pues explicar cómo debe *aplicarse adecuadamente* una norma (ya fundamentada) en una situación específica. Pero, antes de ello, nos aclara que dicha tarea no puede ser satisfecha por el método de la fundamentación, es decir, establece previamente una distinción metodológica entre el problema de la *fundamentación* y el problema de la *aplicación*. Este propósito parece corresponder a la doble función que Apel atribuye a la ética, aun cuando sea aquí otra la línea de argumentación. La diferencia entre fundamentación y aplicación la toma Günther de un análisis semántico inmanente de la fórmula del principio de universalización propuesto por Habermas. De acuerdo a esta fórmula, “toda norma válida debe satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que, de su acatamiento *general*, se deriven (presumiblemente) para la satisfacción de los intereses de *cada uno* de los individuos, puedan ser aceptados por *todos* los involucrados y preferidos por ellos a los efectos de las reglamentaciones alternativas conocidas”<sup>29</sup>. Pues bien, Günther se pregunta si las consecuencias o los efectos de los que allí

---

<sup>27</sup> Günther, Klaus, *o.c.*, p. 21.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>29</sup> Habermas, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, *o.c.*, p. 75s.

se habla son “sólo hipotéticos”<sup>30</sup> —es decir: independientes de las características de una situación particular—, o si ellos tienen en cuenta realmente la relevancia que los cambios contingentes de la situación pueden tener para los involucrados. Sobre esta base, pasa a diferenciar entre una “versión fuerte” y una “versión débil” del principio “U”<sup>31</sup>; es a ésta última a la que compete entonces la difícil tarea de tomar en consideración adecuadamente la variabilidad de las circunstancias particulares, sin perder por ello el *status* normativo y universalmente vinculante. “La versión *débil* de (U) debería entenderse entonces como una regla argumentativa en los discursos de fundamentación que satisfacen la pretensión de validez de una norma con respecto al interés común de todos los involucrados, bajo condiciones de un saber limitado sobre las posibles situaciones de aplicación. Pero, complementariamente, sería también posible concebir un discurso de aplicación que hiciese procedimentalmente operante el sentido aplicativo de la neutralidad, un discurso que tematizara la adecuación de una norma a una situación tomando en cuenta todas las características particulares de su aplicación.”<sup>32</sup>

Justamente esta diferencia entre fundamentación y aplicación, que parece esencial a la tradición que venimos comentando, es criticada por Albrecht Wellmer por considerarla resultado de una lectura artificial, infructuosa e incluso contradictoria de la moral kantiana<sup>33</sup>. La tesis de Wellmer es interesante en el contexto de nuestra discusión, porque ella se inspira en la misma tradición de la *moralidad* y porque persiste, pese a todo, en afinar el paradigma de la ética discursiva por medio de la reformulación de algunas intuiciones de origen kantiano. Atendiendo a la crítica inmanente que él lleva a cabo, es posible relativizar la imagen de una confrontación entre dos posiciones tan consistentes como herméticas. Y es posible, además, entender por qué el desarrollo mismo del debate exige una mayor diferenciación de las fuentes históricas y los recursos conceptuales que en él se emplean (como veremos en el punto siguiente).

Wellmer piensa que el problema de la aplicabilidad surge irremediablemente cuando se quiere recuperar la universalidad de las normas morales mediante el recurso a la fundamentación última, pues este recurso

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 34s.

<sup>31</sup> *Cf. ibidem*, pp. 52-54.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>33</sup> *Cf. Wellmer, Albrecht. Ethik und Dialog, o.c.*

reposa sobre presuposiciones consensuales idealizantes e insuficientes<sup>34</sup>. Comparte, sí, la idea básica de ampliar el punto de vista kantiano con las teorías lingüísticas modernas, de modo que hace suya la crítica de la ética discursiva en contra de Kant. Pero, lo que no le parece consistente es la puesta en práctica de esta crítica: de un lado —nos dice—, la pretensión de obtener una fundamentación última es aún “demasiado kantiana”<sup>35</sup>; de otro lado, en cambio, la búsqueda de un principio de universalización termina por anular la diferencia conceptual entre la moral y el derecho, con lo cual “no es suficientemente kantiana”<sup>36</sup>. Con los medios que le brinda esta diferenciación, Wellmer pone en cuestión las estrategias de fundamentación existentes dentro de este paradigma y propone, en su lugar, una “reconstrucción falibilista de la ética discursiva”<sup>37</sup>.

La crítica de Wellmer se dirige pues en contra de la pretensión de abordar los *principios morales* por medio de las reglas procedimentales que corresponden a los *principios del derecho*, sin prestar debida atención a la frontera conceptual que Kant ha trazado entre ellos. Al explicar esta confusión, Wellmer da a entender que el programa de fundamentación de Habermas, o la separación misma entre fundamentación y aplicación, tendrían sentido (y validez), en el mejor de los casos, sólo en el ámbito del derecho. Pero, de ser esto así, ¿cómo tendría que definirse entonces la naturaleza de las normas *morales*? Es pensando en esta pregunta que Wellmer propone la “reconstrucción falibilista de la ética discursiva”, aunque advirtiendo que ésta se basa en una “lectura selectiva de Kant”<sup>38</sup>. En ella no tiene cabida la noción ideal de “entendimiento” (*Verständigung*) de la ética discursiva, como no la tiene tampoco la concepción kantiana del reino de los fines. No obstante, Wellmer defiende una “interpretación mínima del imperativo categórico”<sup>39</sup>, que consistiría en vincular las obligaciones morales a la interpretación de las situaciones específicas, y no primeramente a la fundamentación de las normas; la meta no sería por eso el “completamiento del sentido” (*die Vollendung des Sinns*), sino la “eliminación del sinsentido” (*die Eliminierung des*

---

<sup>34</sup> Cf. *ibidem*, pp. 51-113.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 122; cf. sobre este punto pp. 114-172.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 138ss.

*Unsinns*)<sup>40</sup>. Semejante reformulación de las pretensiones universalistas de la ética discursiva sólo parece posible, sin embargo, si se presupone la validez justamente de aquello que se considera infundamentable por principio, es decir, la validez (o la vigencia) de un conjunto de normas consideradas vinculantes por los involucrados. No sorprende por eso que Wellmer recurra a una idea análoga a la idea kantiana de un “*factum* de la razón”, a saber, a la idea del “*factum* de una vida bajo *condiciones* de la razón”<sup>41</sup>. “Podemos *recordar* este *factum* ante nosotros mismos y ante los demás, pero el recuerdo no equivale a demostrar la inevitabilidad de los preceptos racionales. Sin embargo, aunque no pueda adoptar la forma de un argumento de fundamentación última, quizás este recuerdo sea la única forma posible de fundamentación última en moral.”<sup>42</sup>

### III. Motivos de la tradición que amplían el sentido de la controversia

Todos los defensores de la *moralidad* consideran que es preciso subsumir la concepción de la *vida buena* bajo los criterios formales, neutrales y universalizables de la *justicia*. Este es, piensa Charles Taylor, un objetivo *metaético* que reposa sobre un malentendido acerca de “la naturaleza y la lógica específicas de la moral”. Para mostrarlo, lleva a cabo una “reconstrucción histórico-hermenéutica”<sup>43</sup> de algunos motivos centrales de la ética procedimental, vinculándolos a sus raíces en la tradición filosófica. Al proceder de esta manera, contribuye a relativizar la solidez de las modelos morales opuestos, obliga a matizar las posiciones en disputa y pone en evidencia la necesidad de hacer juicios más diferenciados sobre la tradición de la ética.

La crítica principal de Taylor a la fundamentación “metaética” de la moral es que ésta se apoya en una suposición contradictoria, a saber: en la pretensión de validez suprahistórica de una actitud moral surgida históricamente. Desconoce así que ella misma, como concepción *moderna*, no es sino una “representación antropológica

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 143s.

<sup>43</sup> Taylor, Charles, “Die Motive einer Verfahrensethik”, en: Kuhlmann, W. (Ed.). *o.c.*, pp. 101-102. La contrapartida positiva de esta crítica la desarrolla ampliamente Taylor en *Sources of the self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.



ideal”<sup>44</sup> históricamente condicionada y que no puede por tanto plantear pretensiones de validez que rebasen sus propios límites. Pero, lo que aquí nos interesa destacar particularmente es el conjunto de diferenciaciones que cree Taylor necesario hacer respecto del planteamiento “metaético”.

Sus observaciones polémicas se refieren a los tres problemas siguientes: 1) a la estructura de la teoría moral; 2) a la estructura del juicio moral; y 3) a la relación entre la teoría moral y la praxis existente<sup>45</sup>. En lo que respecta al punto 1), Taylor recuerda primero la tesis, ampliamente difundida, de acuerdo a la cual la ética procedimental *moderna* poseería una estructura inversa a la de la teoría moral de los *antiguos* (tanto a la de la teoría platónica como a la de la aristotélica): mientras que ésta última reposaría sobre un determinado orden teleológico, una forma de vida específica y una respectiva noción del bien —siendo por ende *sustancialista*—, la primera dependería del principio de autodeterminación, de la idea de reglas de comportamiento universalizables y de una respectiva noción de justicia —siendo por ende *procedimental*—. Taylor cuestiona esta oposición arguyendo que la así llamada estructura “procedimental” requiere a su vez de una idea del bien que le permita justificar la aplicación de los procedimientos de subsunción normativa. La ética procedimental sería pues tan “sustancialista” como la antigua, sólo que estaría resistiéndose a admitir conceptualmente su propia “explicación positiva de la *conditio humana* y del bien”<sup>46</sup>. Dejemos por el momento el problema de si esta asimilación de ambos modelos es o no una simplificación, y retengamos simplemente el hecho de que la ética procedimental, al reformular la cuestión del bien en términos modernos, considera como sus opositores tanto a Platón como a Aristóteles.

Es justamente este hecho el que ya no es válido cuando contemplamos el segundo de los puntos mencionados: la estructura del juicio moral. En este caso, en efecto, la concepción aristotélica se halla en oposición no sólo a la ética procedimental, sino también a la ética de Platón. La actitud deliberativa del agente, que Aristóteles quiso tematizar por medio de la *phrónesis* en contra de la definición platónica del bien, es considerada por la ética procedimental moderna como parte

<sup>44</sup> Taylor, Charles, “Die Motive einer Verfahrensethik”, en: Kuhlmann, W. (Ed.), *o.c.*, p. 108.

<sup>45</sup> Cf. *ibidem*, p. 114ss.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 119.

de la “razón práctica impura”. Para una ética centrada en la noción de *regla*, se trata precisamente de “superar las irritaciones y las imprecisiones por medio de la claridad y la exactitud”<sup>47</sup>. Los criterios que deben determinar la moralidad de la praxis, no se diferencian de los criterios que rigen para la teoría. Más adelante volveremos sobre este asunto. Lo que tendríamos que retener aquí, de la exposición de Taylor, es que “el problema del juicio moral debe ser tratado separadamente de la contraposición entre ética procedimental y ética sustancialista”<sup>48</sup>.

Finalmente, con respecto al tercer punto, es decir, con respecto a la relación entre la teoría moral y la praxis existente, puede decirse que tanto Platón como los modernos adoptan una actitud crítica análoga, ausente al parecer en la concepción de Aristóteles. Dicha actitud crítica se origina, piensa Taylor, en la pretensión de establecer una jerarquía entre los bienes, pretensión que se halla implícita en la definición platónica del bien, así como *mutatis mutandis* en la representación antropológica ideal de los modernos. Para Aristóteles, en cambio, la tarea de la ética consiste en descubrir la estructura que subyace a los bienes realmente perseguidos por los agentes, y en darle a dicha estructura una forma conceptual adecuada (la forma conceptual de la “vida buena”). En todos los casos, eso sí, se trata de representaciones materiales relativas a la valoración de la vida, que sólo son pensables en contextos prácticos históricamente determinados.

De estas reflexiones metaéticas extrae Taylor algunas conclusiones que pueden ayudarnos a ampliar el sentido de la controversia analizada. En primer lugar, la diferenciación entre tres tipos de problemas muestra que los polos de la oposición no siempre coinciden, razón por la cual la idea de que nos hallamos ante dos modelos herméticos resulta una simplificación histórica. Adoptar o no una actitud crítica ante la realidad, es algo que no depende necesariamente de que el modelo ético sea de tipo “sustancialista” o “procedimental”; ni puede decirse tampoco que la ética procedimental conduzca en todos los casos a rechazar el *status quo* o cualquier forma de *phrónesis*. Como hemos visto, los rasgos estudiados pueden combinarse de diferentes maneras. Esta constatación, lógica e histórica a la vez, debería ser tenida más en cuenta por quienes, desde la *moralidad*, creen poder desacreditar a las teorías morales rivales

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 122.

acusándolas de relativismo o caricaturizándolas como formas encubiertas de neoconservadorismo.

En segundo lugar, cree Taylor haber puesto así de manifiesto que la filosofía moderna se engaña al pretender desarrollar un discurso moral independientemente de los contextos prácticos de los agentes, con la idea de garantizar el carácter formal del principio de universalización. “Este modelo distorsiona a la razón práctica, en la medida en que desconoce su lógica inmanente. Lo propio de la razón práctica es que se halla ligada al contexto de una comprensión implícita del bien, ya sea porque nos viene mediada por una praxis a la que el bien es inmanente, ya sea por formas de acción originarias o constitutivas del bien, o ya sea por su relación a modelos paradigmáticos reales o ficticios.”<sup>49</sup>

No obstante, contra lo que podría esperarse, Taylor no cuestiona el concepto moderno de libertad en cuanto tal ni la fuerza normativa de la ética procedimental. Lo que exige es, más bien, renunciar a la estrategia de fundamentación formalista y subsumir explícitamente el concepto de libertad bajo la representación ideal moderna —por ende históricamente condicionada— del ser humano. Pero, ¿cómo satisfacer esta exigencia, sin renunciar simultáneamente a la pretensión de normatividad? Para satisfacerla, ofrece Taylor una solución aparentemente conciliatoria, y adecuada a su concepción general: hay, nos dice, bienes “inmanentes” a nuestras prácticas cotidianas, al amparo de los cuales crecemos y nos socializamos; pero, de otro lado, “algunos de estos bienes trascienden nuestras prácticas, permitiéndonos así su modificación o su rechazo”<sup>50</sup>. En otros términos: como lo que Taylor quiere es salvar la tesis central de la ética procedimental bajo la forma de una representación antropológica ideal, es decir, bajo la forma de una idea del “bien”, entonces tiene que otorgarle a semejante “bien” un estatuto especial que lo distinga de los demás bienes. Ambas cosas son, sin embargo, difíciles de obtener simultáneamente: la relativización del principio moral como idea específica del bien y la legitimación de su validez universal. La noción imprecisa de un “bien trascendente” corre el riesgo de echar a perder lo más valioso de sus reflexiones metaéticas.

Es en este marco hermenéutico propuesto por Taylor que podemos situar la ya clásica obra de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, a la

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 128.

que debemos no sólo una sugerente interpretación de la historia de la ética, sino igualmente un intento original de actualización de la concepción aristotélica. Como en el caso de Taylor, la tesis central de MacIntyre está indisolublemente ligada a una teoría de la modernidad, o a una explicación histórica de los cambios que han conducido a la situación contemporánea de la moral. Esto no debería llamarnos la atención, pues, como hemos visto, la oposición misma entre *moralidad* y *eticidad* reposa sobre un juicio hermenéutico relativo al sentido de la tradición. En lo que se diferencian los autores es en los resultados de su reconstrucción histórica, es decir, en la valoración de la relevancia de los cambios para el planteamiento de las preguntas centrales de la moral. La originalidad de la interpretación de MacIntyre reside precisamente en pretender explicar las causas de la confusión moral contemporánea por medio de una hipótesis retrospectiva sobre la desintegración de la tradición.

La tesis central de *Tras la virtud*, sugerida ya en el título del libro, es que la negación de la dimensión teleológica ha conducido (tenía que conducir) necesariamente al fracaso del proyecto ilustrado de justificación de la moral<sup>51</sup>. Que este proyecto, en sus diferentes versiones, haya fracasado, es algo que MacIntyre cree poder mostrar fácilmente por medio de algunos ejemplos tomados de los debates actuales sobre cuestiones morales. Lo que allí se pone de manifiesto, nos dice, es la “inconmensurabilidad conceptual”<sup>52</sup> de las concepciones éticas rivales, aun cuando todas ellas hagan uso, paradójicamente, de un mismo método de argumentación. Esta simple constatación bastaría, en su opinión, para cuestionar el modelo de justificación utilizado. No obstante, hay una teoría moral que ofrece una explicación positiva de esta paradoja, a saber: el emotivismo. Si lo que esta teoría sostiene fuese correcto, entonces no tendría sentido alguno hablar de un “fracaso” del proyecto mencionado.

A MacIntyre no le interesa el emotivismo como teoría académica, en el sentido en que ésta nos es conocida por las obras de F.P. Ramsey o C.L. Stevenson. La inconsistencia lógica de esta teoría, que pretende reducir la naturaleza del juicio moral a un problema *semántico*, no le parece difícil de demostrar<sup>53</sup>. El emotivismo es para él más bien la

---

<sup>51</sup> Cf. MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona: Grijalbo, 1987.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>53</sup> Cf. *ibidem*, p. 26ss.

expresión inequívoca de una tendencia cultural ampliamente difundida y profundamente enraizada en la sociedad moderna, y que requiere urgentemente de una explicación, pues “hoy la gente piensa, habla y actúa *como si* el emotivismo *fuese* verdadero, independientemente de cuál pueda ser su punto de vista teórico públicamente confesado. El emotivismo está incorporado a nuestra cultura”<sup>54</sup>.

El emotivismo sostiene que nuestros juicios de valor dependen en último término de nuestras preferencias (nuestras *emociones*) subjetivas; y respalda esta tesis implícitamente con una noción objetivista de la realidad. Pues bien, MacIntyre vincula hábilmente dicha tesis a un sinnúmero de fuentes filosóficas, sociológicas y literarias modernas, en las que directa o indirectamente se recurre a una separación análoga entre subjetividad arbitraria y objetividad racionalmente verificable. Posiciones tan diferentes entre sí como las de Kierkegaard, Diderot, Sartre o Max Weber, son analizadas bajo la perspectiva del dualismo que presuponen, y consideradas por tanto en la investigación como “disfraces” teóricos del emotivismo. Lo que se trata de poner en evidencia son las *manifestaciones* de una actitud teórica de fondo, cuyos orígenes han de ser buscados por medio de una reconstrucción histórica y sistemática. Si se logra mostrar que la cultura moral moderna ha eliminado de su horizonte conceptual la dimensión teleológica —es decir: justamente la única dimensión capaz de justificar el carácter vinculante de las reglas—, entonces el paradigma que la sostiene resultará por principio condenado al fracaso. Sin la referencia a un *telos*, la relación del individuo a una regla vinculante es incomprensible, y la obligatoriedad moral misma parece injustificable. La reproducción teórica más simple de este flagrante malentendido es precisamente la concepción moral del emotivismo.

La concepción aristotélica de la ética es, en cambio, para MacIntyre, un “sistema” coherente y completo en la medida en que toma en cuenta la dimensión teleológica de la praxis; es gracias a ella que los preceptos morales racionales, encarnados en las virtudes, adquieren sentido y fuerza vinculante. Dicho sistema se compondría de tres elementos: “la concepción de una naturaleza humana inadecuada, la concepción de los preceptos de una ética racional, y la concepción de una naturaleza-

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 39.

humana-como-podría-ser-si-realizara-su-*telos*”<sup>55</sup>. La concepción racional moderna, por el contrario, orientada por el modelo de la ciencia natural, renuncia a toda afirmación sobre el fin de la vida humana, pero no renuncia por ello a una fundamentación racional de la moral. De allí resulta, en términos de MacIntyre, un *sistema* moral que se compone ya sólo de dos elementos “cuya relación se vuelve completamente oscura”<sup>56</sup>: de un lado, la noción de naturaleza humana (sin *telos*) y, de otro lado, una serie de preceptos morales por fundamentar. En semejante constelación, no queda otra alternativa de fundamentación que tratar de deducir la obligatoriedad de los preceptos a partir de la definición del ser humano. Pero, al definirse al hombre como individuo aislado de todo orden o rol social, no se cuenta con ninguna premisa valorativa a partir de la cual pueda deducirse *stricto sensu* una obligación a actuar de una manera u otra.

En otras palabras: los nuevos preceptos supuestamente racionales de la moral no encuentran un punto de apoyo para satisfacer lo que de ellos se exige. Ello explica que muchos autores modernos utilicen subrepticamente, y sin justificación, una jerarquía tradicional de bienes y valores para definir la naturaleza humana, o que recurran a un concepto circular y puramente formal de racionalidad, que termina por dar cabida a contenidos heterogéneos con una idéntica pretensión de validez universal. Las dificultades que enfrenta el modelo de fundamentación racional de la moral serían pues, desde esta perspectiva, de tipo estructural. Y el hecho de que haya múltiples versiones o intentos rivales de actualización de aquel modelo, no haría sino confirmar indirectamente la falta de evidencia de su método de justificación y el desconocimiento del malentendido conceptual sobre el que éste reposa. Se refuerza así la opinión común y corriente, según la cual el emotivismo sería la única posición razonable.

Todo esto no constituye, sin embargo, más que la primera parte de la investigación. En la segunda parte, MacIntyre trata de ofrecer una reconstrucción persuasiva de aquello cuya pérdida lamenta a causa de la modernidad. Su exposición histórica del concepto y el rol social de la virtud desde la época heroica hasta el medioevo tiene por finalidad rastrear un “concepto unitario y central”<sup>57</sup> de la virtud que se habría

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 232.

mantenido a través de todas estas épocas, y que podría servir de base para una concepción que pretenda tener validez en la actualidad. Este concepto central se compone de tres elementos íntimamente vinculados entre sí: la “praxis” (como su fundamento), el “orden narrativo” (como su forma de comprensión) y la “tradicción moral” (como su contexto de sentido); es en ese marco que puede explicarse la función vinculante de la virtud. Vale la pena subrayar sobre todo el rol que MacIntyre le asigna a la “narración de historias” para poder comprender o explicar lo que es la praxis. Hasta la acción más elemental sólo resulta comprensible, en efecto, si se enmarca en un contexto narrativo cuya coherencia procede, a su vez, del sentido hermenéutico que preserva la propia tradición. Los relatos, al igual que las acciones, se hallan en relaciones recíprocas complejas en un entramado narrativo correspondiente a un mundo vital. Estas consideraciones le sirven además a MacIntyre para criticar los estudios de filosofía moral analítica que pretenden describir las acciones aisladamente, así como para relativizar el alcance de las tipologías formalistas de la acción.

El núcleo de esta concepción de la virtud es la noción de *praxis*<sup>58</sup>. A la praxis, tal como la entiende MacIntyre, le son “inherentes” ciertos bienes, al igual que los criterios de su realización. Pero, también se nos dice que esta relación inherente entre *acción* y *bien* se ha resquebrajado a lo largo de la historia y ha desaparecido en la sociedad moderna, en la que se han impuesto por doquier relaciones puramente instrumentales que corresponden a su vez al encapsulamiento de los individuos. Vemos pues que la pérdida no es sólo del *concepto*, sino también de la *praxis* de la virtud. Pero, si esto es así, uno se pregunta cómo va a ser posible entonces revivir aquella concepción ética, si la constelación social que ella presupone y que le es esencial ha dejado de existir.

A la luz de las reflexiones metaéticas de Charles Taylor, podríamos decir que la teoría moral de MacIntyre es simultáneamente aristotélica y crítica. Lo que él busca no es sólo actualizar la concepción aristotélica de la virtud, sino actualizar la virtud misma. Tiene, en realidad, que hacerlo, si nos atenemos a la lógica de su argumentación. En efecto, el retorno a la tradición aristotélica es para MacIntyre una conclusión inevitable de su hipótesis sistemática. De acuerdo a ésta, el programa

---

<sup>58</sup> Cf. *ibidem*, p. 233ss.

moderno de fundamentación de la moral fracasa justamente por haber aislado algunos elementos del sistema moral precedente; estos elementos sólo recobrarán en consecuencia su lugar adecuado si se logra reconstruir su contexto originario. La demostración de esta tesis parece conducir necesariamente a la puesta en práctica de aquello que ha de ser demostrado. La ética aristotélica se convierte en una utopía moral de grandes dimensiones. Se entiende así por qué MacIntyre termina su obra en tono apocalíptico calificando a nuestra época como un “punto crítico” en la historia, en el cual, nos dice, “lo que importa es la construcción de formas locales de comunidad, dentro de las cuales la civilidad, la vida moral y la vida intelectual puedan sostenerse a través de las nuevas edades oscuras que caen ya sobre nosotros”<sup>59</sup>.

“Este forma de neoaristotelismo —sostiene por su parte Charles Larmore— es enemiga del liberalismo político”<sup>60</sup>. Larmore se propone explícitamente defender al liberalismo contra las críticas de MacIntyre<sup>61</sup>, pero sin verse por ello obligado a rechazar del todo la concepción ética de Aristóteles. Su posición es relevante en el contexto de nuestra discusión porque nos ofrece una nueva versión del modelo universalista. Larmore admite, en efecto, la validez de las principales objeciones en contra de la fundamentación racional última, y trata por eso de ofrecer una fundamentación *meramente política*<sup>62</sup> de la idea liberal de justicia. El mismo afirma, por lo demás, que su programa se propone llevar a cabo una mediación entre moralidad y eticidad, tal como Hegel lo había sugerido: “Esta es una de las grandes ideas de la teoría moral y la teoría social. Ella ha inspirado mi propósito... de mostrar, más detalladamente que el mismo Hegel, cómo pueden combinarse las intuiciones de Aristóteles y Kant”<sup>63</sup>.

Larmore le reprocha a MacIntyre, así como a otros autores que argumentan de modo análogo (como Leo Strauß, Hannah Arendt, Theodor Adorno o Max Horkheimer), no haber entendido la esencia del libera-

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 322.

<sup>60</sup> Larmore, Charles, *Patterns of moral complexity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 22.

<sup>61</sup> Cf. *ibidem*, capítulo 2, pp. 22-39.

<sup>62</sup> Larmore coincide en este propósito con la tesis defendida por John Rawls en sus últimos trabajos, especialmente *Liberalismo político*, México: FCE/UNAM, 1995. Del giro efectuado por Rawls me he ocupado en: Giusti, Miguel, “Die liberalistische Suche nach einem ‘übergreifenden Konsens’”, en: *Philosophische Rundschau*, 41 (1994), pp. 53-73.

<sup>63</sup> Larmore, Charles, *o.c.*, p. 103.



lismo, pues todos ellos habrían dado una interpretación simplista del giro antiteleológico moderno<sup>64</sup>, que no da cuenta debidamente de la diferencia sustancial que allí se traza entre la moral y la política, o entre la esfera privada y la esfera pública. El argumento empleado por Larmore es, en realidad, usual entre los defensores del paradigma de la *moralidad*, a saber: que ha sido justamente la conciencia de la rivalidad y de la inconmensurabilidad entre las concepciones de la vida buena lo que hizo imposible en la modernidad seguir manteniendo el modelo teleológico antiguo, y lo que obligó a modificar los términos en que debía plantearse el problema de la moral. Es sobre la base de este razonamiento que se suele explicar por qué la teoría moral moderna debió transformar la pregunta por el *bien* en la pregunta por la *justicia*.

Ahora bien, Larmore va un poco más lejos y sostiene que *el error* de los propios moralistas modernos consiste en considerar a la justicia nuevamente como una instancia *moral* y en tratar de *demostrar* o fundamentar su obligatoriedad universal<sup>65</sup>. Se presupone así erróneamente que sería posible, en sentido riguroso, subsumir las concepciones particulares (personales) de la vida buena bajo el ideal de la justicia —lo que equivaldría a defender “una versión expresivista del liberalismo”<sup>66</sup>. “El expresivismo político, por lo general, exige que nuestro máximo ideal político se refleje en nuestro máximo ideal personal.”<sup>67</sup> La esencia de la concepción liberal habría que buscarla, por el contrario, en la dimensión estrictamente *política*. Vale decir: el liberalismo nos ofrecería una solución sólo *política* (la “tolerancia”) de un conflicto *ético* (el “pluralismo”) que, en la dimensión estrictamente ética, puede seguir existiendo como conflicto. La meta no es pues eliminar la inconmensurabilidad de las concepciones morales —“sabemos, nos dice Larmore, que ese conflicto es insoluble”<sup>68</sup>—, sino hacer posible su coexistencia política pública. La contribución genuinamente moderna sería entonces la idea de la “neutralidad” política ante las controversias morales. “La mejor manera de entender el ideal de la neutralidad es concebirlo como una respuesta ante la variedad de las concepciones de la vida buena.”<sup>69</sup>

---

<sup>64</sup> Cf. *ibidem*, p. 25ss.

<sup>65</sup> Cf. *ibidem*, cap. 4, pp. 69-90. Esta es igualmente la tesis de John Rawls en su obra citada en la nota 62.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 43.

Larmore se propone pues actualizar el ideal de la *imparcialidad*, arraigado en la tradición moral anglosajona, pero sin pretender hacer de él una norma vinculante racionalmente demostrable. Se coloca así él mismo ante un dilema. De un lado, la neutralidad no debe ser objeto de una fundamentación racional absoluta, porque eso la convertiría en principio de un sistema moral particular, y dejaría por ende de ser neutral; pero, de otro lado, la neutralidad tiene que ser fundamentable de algún modo, dado que ella debe servir como forma de mediación entre las concepciones morales particulares. Para escapar al dilema, Larmore propone —consecuentemente, aunque no tan convincentemente—, “una justificación neutral de la neutralidad política” (“a neutral justification of political neutrality”)<sup>70</sup>. “Justificación neutral” equivale aquí a un procedimiento pragmático, no cognitivista, por el que se apela a la actitud habitual de los interlocutores en un diálogo, cuando éstos, ante el surgimiento de algún desacuerdo, se repliegan a un “terreno neutral” (“neutral ground”)<sup>71</sup> que les permita continuar con la conversación.

Pero Larmore no parece respetar la exigencia de neutralidad que él mismo ha impuesto, sobre todo en los pasajes decisivos de su argumentación. “La justificación neutral de la neutralidad política —escribe, paradójicamente— se basa en lo que me parece ser una norma universal del diálogo racional”<sup>72</sup>. Una afirmación como ésta, por la que se presupone la vigencia de normas *morales* universales, no concuerda con la idea de respetar la neutralidad o la supuesta autonomía de la dimensión política. Lo mismo puede decirse sobre la respuesta que da Larmore a la pregunta: por qué los involucrados *deberían* continuar el diálogo en caso de producirse un desacuerdo. Nos dice: “La respuesta que yo propongo es que la razón neutral para continuar la conversación debe residir en el deseo de mostrar a todos *idéntico respeto*”<sup>73</sup>. También en este caso la “razón” mencionada presupone manifiestamente la validez de lo que tenía que ser (neutralmente) fundamentado. Si bien se entiende cuál es la intención de Larmore al perseguir una justificación neutral, llama la atención que, al momento de llevarla a la práctica, no se atenga a los criterios que él mismo había establecido al inicio.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 53ss.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 61.

Los tropiezos que halla Larmore en su reformulación del paradigma liberal parecen actualizar tan sólo las dificultades conceptuales que afronta el programa moderno de fundamentación de la moral, que nosotros hemos venido analizando desde diferentes perspectivas. Ahora bien, si, como hemos visto, la pretensión de *fundamentar* un principio de universalización moral fracasa una y otra vez, ya sea porque la prueba (la fundamentación) no es concluyente, o porque el principio no halla aplicación, o porque incurre en una falacia naturalista, o porque la empresa misma está históricamente condicionada, entonces cabe preguntarse si no será precisamente la pretensión misma la que es conceptualmente inadecuada.

*Fundamentar* una norma quiere decir hallar la forma de hacerla argumentativamente *evidente* para todos, es decir, vincular su calificación moral a las condiciones formales de la racionalidad. No es casual que todos los principios morales que se proponen en este marco, sean caracterizados como “ideales”, “trascendentales”, “formales”, “procedimentales” o “contrafácticos”. De ese modo, a las condiciones no ideales en que se desenvuelven las acciones humanas, se les desconocen indirectamente, y *per definitionem*, las propiedades mismas de la racionalidad. Querer luego cerrar una brecha tan radical, parece no sólo una empresa vana, sino incluso una empresa contradictoria. Es este *concepto de razón*, de raigambre moderna, el que exige un procedimiento de fundamentación semejante en el ámbito de la moral. Por cierto, las teorías deontológicas actuales quieren corregir este concepto de razón, replanteándolo bajo las condiciones pragmáticas del discurso argumentativo. Pero su objetivo sigue siendo —esta vez por vía pragmático-trascendental— alcanzar una validez apodíctica, que es la única que, de acuerdo al paradigma moderno, merece ser llamada genuinamente *racional* y, en consecuencia, genuinamente *moral*. Por eso, la mayoría de los trabajos tiene por tema central la cuestión de la fundamentación última del principio moral, o la cuestión de su aplicabilidad. Las formas de vida o los procesos históricos sólo suelen ser tenidos en cuenta como fases previas de la moral “postconvencional”, en el marco de un proceso filogenético de socialización. En semejante contexto no resulta concebible una forma de racionalidad ligada a la praxis o al universo institucional, tal como fue tematizada por Aristóteles o por Hegel.

En la obra de Jürgen Habermas (igualmente un representante del paradigma de la *moralidad*), en cambio, esto último parece adquirir

cada vez más importancia. Al incorporar a su reflexión sistemática el concepto de “mundo vital”, así como al plantearse la cuestión de la relación entre “racionalidad” y “racionalización social”, Habermas demuestra un claro interés por recuperar la dimensión histórica y la dimensión sustancial en su definición del concepto de racionalidad. Veremos a continuación en qué medida esta ampliación del modelo deontológico puede ser conciliable con el formalismo de su estrategia de fundamentación. Lo veremos a la luz de un debate que Jürgen Habermas ha sostenido a este respecto con Rüdiger Bubner<sup>74</sup>. Siendo Bubner un representante del paradigma de la *eticidad*, aprovecharemos para mostrar igualmente las dificultades teóricas que lleva consigo el intento de actualización de este paradigma.

#### IV. Racionalidad y formas de vida

El giro metodológico<sup>75</sup> de Habermas puede explicarse bastante bien en el contexto de este complejo debate, en el que hemos visto precisamente cómo se cuestionan los intentos de actualización de la moral moderna por razones sistemáticas inmanentes o por razones de tipo hermenéutico. Habermas busca un cambio de paradigma que le permita plantear más adecuadamente la pregunta por la racionalidad. Trata por eso de vincular el surgimiento de los criterios de racionalidad a las transformaciones ocurridas en el proceso de modernización de la sociedad, procurando así responder indirectamente a las objeciones planteadas en contra de las pretensiones normativas de su teoría. “La formación de conceptos básicos y la respuesta a cuestiones sustanciales —escribe Habermas— constituyen, en buen sentido hegeliano, un todo indisoluble”<sup>76</sup>. En el nuevo marco conceptual, se tratará de *superar*, también en buen sentido hegeliano, las limitaciones que afectan a las tesis centrales tanto del modelo de la *moralidad* como de la *eticidad*.

Habermas rechaza categóricamente la objeción que sostiene que

<sup>74</sup> Cf. Schnädelbach, H. (Ed.), *o.c.*

<sup>75</sup> Cf. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1987, tomo I, p. 9ss. Este giro se ha visto luego confirmado por las obras posteriores de Habermas, especialmente *Faktizität und Geltung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994.

<sup>76</sup> *Ibidem*. Corrijo aquí la traducción de Jiménez Redondo porque creo que hace falta.

“la ética formalista está obligada a hacer abstracción de todo contenido, y no está por principio en capacidad de hacer frente a la diferenciación social e histórica de las formas de acción o, más en general, al pluralismo de los mundos vitales”<sup>77</sup>. Nos recuerda, por el contrario, la importancia que tiene, en su *Teoría de la acción comunicativa*, el concepto complementario de “mundo vital” (“Lebenswelt”), así como el rol que allí se atribuye al proceso histórico de racionalización social. Lo que él exige es, más bien, “entender la relación entre moralidad y eticidad como parte de un proceso más complejo”<sup>78</sup>.

En este proceso, el mundo vital aparece como el “trasfondo de saber implícito”<sup>79</sup>, como el “contexto de referencias”<sup>80</sup> que se halla siempre “a la espalda”<sup>81</sup> de los agentes y en cuyo interior se desenvuelven las acciones concretas. En él se entretajan culturalmente las costumbres vitales, las presuposiciones y las evidencias practicadas o asumidas por los individuos. Desde el punto de vista ético, el mundo vital representa el horizonte “de las preguntas siempre ya respondidas acerca de la vida buena”<sup>82</sup>, razón por la cual puede identificarse con la esfera de la *eticidad*<sup>83</sup>. No obstante, si se le da al concepto de “mundo vital” una interpretación tan contextualista, no queda claro cómo podría luego fundamentarse la pretensión universalista de la *moralidad* o de la acción comunicativa. En efecto, se presentaría entonces la paradoja de que la pretensión deontológica sólo sería posible gracias a un marco hermenéutico históricamente condicionado, que dicha pretensión se propone justamente relativizar.

Cabría, sin embargo, una salida a esta paradoja, a saber: buscar en la estructura o en la evolución misma del mundo vital criterios que le sean inmanentes y que puedan serle aplicados, por así decir, en forma autorreflexiva y con sentido normativo. Esto es precisamente lo que Habermas espera obtener de los análisis de Max Weber sobre el racio-

---

<sup>77</sup> Habermas, Jürgen, “Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform ‘rational’”, *o.c.*, p. 223.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>79</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, *o.c.*, tomo I, p. 429.

<sup>80</sup> “Verweisungszusammenhang”, escribe Habermas. Jiménez Redondo traduce: “plexo de remisiones”. *Ibidem*, tomo II, p. 176.

<sup>81</sup> *Ibidem*, tomo I, p. 429.

<sup>82</sup> Habermas, Jürgen, “Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform ‘rational’”, *o.c.*, p. 225.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 224.

nalismo occidental. Con la ayuda de Weber puede trazarse, en perspectiva sociológica, un proceso evolutivo de la cultural occidental, de acuerdo al cual, a partir del desencantamiento de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo se van diferenciando, de modo inmanente, esferas paralelas y especializadas de valor, en cada una de las cuales se adopta una actitud reflexiva respecto de la propia tradición. Se trata de un proceso de racionalización que ha echado raíces en las instituciones sociales, en los modos de producción y en las estructuras de la conciencia, un proceso de racionalización originado, por cierto, en la tradición de Occidente, pero que abarca entretanto a toda la civilización moderna.

Dicho sea de paso, en este punto coincide Habermas con MacIntyre, quien también recurre a Weber como fuente de inspiración. Pero no coincide con él ni con Weber en la explicación sistemática del proceso en su conjunto. Que pueda constatarse la existencia de diferentes esferas de valor reflexivamente estructuradas, constituye para Habermas tan sólo un trasfondo empírico adecuado para plantear una cuestión más sistemática: la cuestión de si no estarán estas esferas poniendo de manifiesto, todas ellas unilateralmente, una *estructura racional* que les es subyacente y que las hace posibles, pero sin que ninguna de ellas logre expresarla conceptualmente en forma cabal. En otras términos, el análisis *histórico* de los cambios ocurridos en la cultura occidental moderna permite identificar un proceso de diferenciación de esferas de acción autónomas en el interior del *mundo vital*, a las que subyace un modelo de racionalidad ideal y *vinculante*. La pretensión normativa de la *moralidad* parece hallar pues su justificación en un análisis inmanente de la estructura misma del mundo vital moderno.

Esta estrategia metodológica que acabamos de reseñar brevemente adolece, sin embargo, de una cierta circularidad, lo que se muestra en la variación del estatuto categorial que se otorga al concepto de “mundo vital”. Como vimos, el “mundo vital” es definido inicialmente como el trasfondo cultural que los agentes presuponen siempre necesariamente en sus relaciones recíprocas. Pero, cuando se trata de especificar su lugar sistemático en el conjunto de la exposición<sup>84</sup>, el mundo vital pierde todo contenido empírico o histórico y es considerado ya sólo como una estructura formal. Escribe Habermas: “El mundo vital es, por así

---

<sup>84</sup> Ver especialmente el “Interludio segundo” de la *Teoría de la acción comunicativa*, o.c., tomo II, p. 161ss.

decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro”<sup>85</sup>. Este desplazamiento de significado se explica por el hecho de que el concepto de mundo vital no es interpretado ni en sentido fenomenológico ni en sentido culturalista, sino en el sentido de la *teoría comunicativa*, con “la intención de hacer uso de él para acercarse a cualquier tipo de sociedad”<sup>86</sup>. Desde esta perspectiva, se invierte la relación entre *explanandum* y *explanans*: es más bien el concepto de “acción comunicativa” el que debe permitir explicar la estructura del “mundo vital” y justificar su “validez general” y su aplicabilidad a “todas las culturas y épocas”<sup>87</sup>. Pero entonces no se entiende ya muy bien en qué sentido el mundo vital puede tener aún una dimensión histórica o cultural, dado que él mismo posee el carácter normativo-formal que inicialmente debía hacerse valer frente a él. El mundo vital se ha convertido en un un “mundo idealizado” o “racionalizado”<sup>88</sup>.

Bernhard Waldenfels, quien ha estudiado los orígenes y la sorprendente repercusión conceptual de la noción de “mundo vital” (*Lebenswelt*) en los debates filosóficos de nuestro siglo<sup>89</sup>, le hace una crítica a la interpretación habermasiana del “mundo vital” en el sentido en que venimos indicando. Waldenfels se refiere explícitamente a la paradoja mencionada, que resulta de pretender definir al mundo vital, de un lado, como el trasfondo irrenunciable de la razón, pero de convertirlo, de otro lado, en una estructura racionalizada trascendental, pues —nos dice Waldenfels— *stricto sensu* “la racionalización no deja del mundo vital nada como es”<sup>90</sup>. Para él, este vaciamiento de contenido del mundo vital depende a su vez de la noción misma de “razón” con la que Habermas inicia su pesquisa. Si, en efecto —como sostiene Habermas—, la “racionalidad” sólo puede referirse a las propiedades del saber de las personas y a las expresiones simbólicas, entonces “el concepto de mundo vital se verá desde el inicio afectado por tan sobrio preludio”<sup>91</sup>. La concepción procedimental de la racionalidad, en consonancia con el programa moderno, convierte a las formas de vida en una “antesala de la razón”<sup>92</sup> y

<sup>85</sup> *Ibidem*, tomo II, p. 179.

<sup>86</sup> *Ibidem*, tomo II, p. 205ss.

<sup>87</sup> *Ibidem*, tomo II, p. 205.

<sup>88</sup> *Ibidem*, tomo II, p. 206.

<sup>89</sup> Cf. Waldenfels, Bernhard, *In den Netzen der Lebenswelt*, Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 107.

pierde de vista simultáneamente la dimensión crítica de la racionalidad contenida en la noción fenomenológica de “mundo vital”.

A lo largo de nuestra discusión hemos analizado ya algunas posiciones polémicas que apuntan en esta misma dirección. Lo interesante en el caso de Waldenfels es el modo en que éste vincula aquella noción de racionalidad con la exposición del proceso de racionalización que nos ofrece el mismo Habermas. Su tesis central es que la clave de interpretación de la que se sirve Habermas no es tanto el análisis histórico o empírico, cuanto el modelo “del *aprendizaje* cognitivo y social de Piaget”<sup>93</sup>. De acuerdo a este modelo, el estadio final del *descentramiento* epistemológico es el patrón de medida que se emplea en la reconstrucción “ontogenética” o “filogénica” de todo el proceso de desarrollo del conocimiento. Lo que necesita “descentrarse”, en sentido epistemológico, es la perspectiva subjetiva (personal o intrasocial) que no ha llegado aún a adoptar el punto de vista de la tercera persona, es decir, que no ha llegado a adoptar un punto de vista susceptible de universalización. Así se explicaría el que Habermas trate de demostrar por vía cognitiva la universalidad de las normas (en el “mundo *social*”), en forma análoga a como se lleva a cabo la demostración de los hechos empíricos (en el “mundo *objetivo*”). Pero eso explicaría igualmente por qué el “mundo *subjetivo*” termina albergando una multitud heterogénea de elementos que no se dejan “descentrar” y para los cuales no hay criterios admisibles de universalización. Es precisamente ante esta situación que Waldenfels se propone rescatar el significado originario del concepto fenomenológico de “mundo vital”. Ese “mundo subjetivo”, tan variadamente poblado y tan artificialmente uniformizado, es para él como “una fisura por la que circula el flujo del mundo vital con todos sus imponderables... Quizás la subjetividad es un caballo de Troya enviado por el mundo vital”<sup>94</sup>.

El modelo de crecimiento de Piaget, al que Waldenfels hace aquí alusión, no es ciertamente el único sostén teórico de la genealogía de las condiciones de racionalidad operantes en el mundo vital. Hemos visto ya cómo la idea de un desarrollo de lo natural hacia lo racional, operante en la reconstrucción del proceso de “racionalización”, nos remite

---

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 103ss.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 106.



igualmente a una tesis central de la filosofía moderna de la historia. Es esta tesis, relativa al concepto mismo de razón, la que parece servir de clave de lectura de los trabajos científicos aludidos, así como de hilo conductor en el curso de la argumentación misma. Es indispensable, por eso, discutir estas premisas filosóficas de la concepción deontológica. A ello apuntan precisamente los trabajos de Rüdiger Bubner en los que nos llama la atención sobre el parentesco de la ética discursiva con el ideal moderno de “cientifización” (*Verwissenschaftlichung*)<sup>95</sup>.

Bubner somete a discusión la coherencia del programa habermasiano de reconstrucción de los criterios de racionalidad. La empresa muestra, en su opinión, una “flagrante paradoja”<sup>96</sup>, en la medida en que trata de obtener un concepto de razón a partir del proceso histórico real, pero conservando simultáneamente la noción ideal de la razón autónoma. Gracias a la incorporación de los trabajos de Max Weber, la teoría de Habermas obtendría una mayor cercanía a la praxis histórica, pero, justamente por mantener el postulado de una “razón ilimitada”, esa concreción histórica se echaría nuevamente a perder. “La razón *en* la historia —escribe Bubner— experimenta una sustancialización que no puede luego disolverse sin consecuencias en la reconstrucción de una historia *de* la razón.”<sup>97</sup> Ahora bien, las dificultades que enfrenta la empresa de Habermas no son, para Bubner, una excepción en la historia de la ética; por el contrario, ellas pondrían tan sólo de manifiesto la incapacidad de esta tradición para reconocer la relevancia de la historicidad en el planteamiento de los problemas morales<sup>98</sup>.

Bubner asocia pues el modelo formalista, suprahistórico, de fundamentación de la moral al programa moderno de “cientifización de la praxis”<sup>99</sup>. Con esta expresión se refiere al propósito moderno de equiparar el conocimiento práctico al conocimiento teórico. Si lo que se exige de la praxis son las propiedades de la regularidad teórica, entonces ella no podrá ser caracterizada más que como un estado de

---

<sup>95</sup> Cf. el comentario de Bubner a la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, aparecido como anexo a la segunda edición de su obra: Bubner, Rüdiger, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp, 1982, p. 295ss.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 315.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Bubner, Rüdiger, “Rationalität, Lebensform und Geschichte”, *o.c.*, p. 198ss.

<sup>99</sup> Bubner, Rüdiger, “Moralität und Sittlichkeit - die Herkunft eines Gegensatzes”, *o.c.*, p. 65ss.

desorden. Desde esta perspectiva, puede mostrarse una cierta continuidad en el modo de concebir el problema de la moral desde Hobbes y Kant hasta las variantes más recientes de la ética lingüístico-pragmática. Vale la pena destacar, en tal sentido, el análisis que hace Bubner de la ética kantiana<sup>100</sup>, porque, en su interpretación, los motivos que unen a Kant al programa de una *ciencia* moral son justamente los motivos que quieren rescatar las éticas neokantianas.

El punto decisivo es la premisa kantiana de acuerdo a la cual la razón sólo merece llamarse tal, y sólo merece además el calificativo de *moral*, si logra expresarse como *autodeterminación pura*. Se puede hablar aquí de “cientifización” en la medida en que la praxis (la “razón práctica”) es sometida a una “crítica” o “purificación”, a fin de que pueda emerger la “razón pura” (la “razón práctica pura”). Así pues, “la asimilación artificial de la esfera práctica al paradigma teórico es alentada por una concepción de la razón que se caracteriza por la ausencia de contradicción, la identidad consigo misma y el formalismo omniabarcante, a expensas de la consideración de los fenómenos particulares”<sup>101</sup>. Lo que se pone en cuestión no es pues tan sólo la estrategia de fundamentación, de cuyas dificultades nos hemos ya ocupado, sino sobre todo el ideal de *pureza* de la razón, que es justamente lo que se pretende fundamentar.

La argumentación de Bubner se apoya, entre otras fuentes, en la crítica de Hegel a la filosofía moral de su tiempo<sup>102</sup>. A ésta le reprocha Hegel no haber tenido la lucidez necesaria para comprender la historicidad del principio (de la subjetividad) sobre el que pretende erigir un sistema moral, y exige por eso una reflexión más sistemática sobre las dimensiones de racionalidad que pueden reconocerse en las formas de vida a lo largo de la historia. Por eso propone el concepto de “*eticidad*”, el cual, sin someter la subjetividad al yugo de una imagen sustancial del mundo, tampoco sacrifica la necesidad práctica de hallar formas vitales para la acción común en aras del ideal abstracto de una pura libertad racional”<sup>103</sup>. Bubner quiere rescatar esta intuición central de

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 68ss.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 75s.

<sup>102</sup> Cf. especialmente Bubner, Rüdiger, “Rationalität, Lebensform und Geschichte”, *o.c.*, p. 202ss.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 203.

la concepción de la *eticidad*, que permite articular formas de conciliación entre la racionalidad y las formas de vida, pero cree poder hacerlo sin tener que asumir el postulado hegeliano del progreso de la razón, ni su peculiar concepción del Estado. Cree por eso indispensable recomponer estos elementos valiosos en un marco sistemático diferente<sup>104</sup>.

En consonancia con esta idea de *eticidad*, Bubner define al sujeto práctico en el marco de un sistema racional de instituciones, en el que se lleva a cabo el proceso de su socialización e integración cultural<sup>105</sup>. Las acciones individuales o las formas de autorrealización individual presuponen siempre, en tal sentido, una forma de vida común. No obstante, no queriendo valerse del postulado del progreso de la razón —que es el que permite precisamente establecer una jerarquía entre las formas de vida—, Bubner se halla ante la siguiente disyuntiva: o bien no admitir la idea de un *ethos irracional*, o bien delegar los criterios de racionalidad a los agentes mismos. Es esto último lo que trata de sostener, apoyándose esta vez en el componente reflexivo de la noción hegeliana de *eticidad*. “Los criterios de racionalidad resultan del favorecimiento o la obstaculización de la praxis a través de las instituciones... La racionalidad equivale a la transparencia de las relaciones entre las diferentes formas de vida a las que acceden los sujetos actuantes según sus necesidades prácticas. Ahora bien, una situación tal sólo puede ser considerada como *transparente* desde la perspectiva práctica de los mismos involucrados.”<sup>106</sup> Los agentes pueden adoptar pues una actitud crítica frente a su entorno gracias a su capacidad de ser “autores de máximas”<sup>107</sup>, es decir, gracias a que son sujetos capaces de entender o de rechazar el núcleo normativo de las instituciones o su coherencia interna desde el marco de generalidad propio del universo de las máximas.

Habermas ha sometido a una severa crítica esta concepción de la *eticidad*<sup>108</sup> de Rüdiger Bubner. Su objeción principal es que, sin respaldo de la teleología especulativa, la defensa de este modelo encierra una pretensión contradictoria, a saber: querer sostener simultáneamente

---

<sup>104</sup> Es lo que hace en su obra: *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen, o.c.*, especialmente la Parte B, p. 173ss.

<sup>105</sup> Cf. Bubner, Rüdiger, “Rationalität, Lebensform und Geschichte”, *o.c.*, p. 203ss.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 210s.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>108</sup> Cf. Habermas, Jürgen, “Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform ‘rational’?”, en: Schnädelbach, H. (Ed.), *Rationalität, o.c.*, pp. 218-235.

una concepción inmanentista y una concepción normativa de la racionalidad. Este argumento sólo es válido, sin embargo, si se identifica la *normatividad* con la *validez universal* —lo que Bubner justamente no quiere hacer. La ventaja de su posición es que ella permite establecer un nexo entre la racionalidad contextual de la acción humana y la actitud racional crítica de los agentes. Pero, lo que esta posición no puede ofrecer son dos cosas: no puede zanjar los conflictos entre posiciones hermenéuticas rivales, ni puede ofrecer un criterio de evaluación moral independiente de las condiciones históricas o vinculante para todas las formas de vida. La concepción de Bubner no es *normativa* (ni *racional*) en este específico sentido —lo que no debería causarnos extrañeza, pues se trataba de evitar justamente este sentido de normatividad. Habría que preguntarse más bien si semejante tarea corresponde o no a una ética filosófica. En todo caso, es claro que con esta oposición entre formas de *racionalidad práctica* tocamos la frontera conceptual del debate entre *moralidad* y *eticidad*. Conviene por eso, para terminar, que recapitemos brevemente el curso de nuestra argumentación, con el que hemos querido trazar también el curso del debate.

#### V. Recapitulación

La oposición entre *moralidad* y *eticidad* ha servido durante las últimas décadas para caracterizar conceptualmente los debates de la moral porque dicha oposición parecía venir al encuentro de un interés filosófico creciente por explicar o resolver las controversias por medio de una reflexión ligada a la entera tradición de la filosofía. Además, la idea de la historicidad de la moral moderna —la intuición hegeliana sobre la que reposa aquella oposición— ofrecía la posibilidad de vincular los problemas de la ética a las reflexiones sobre la modernidad que hallan igualmente un eco en otros dominios de la filosofía. Es sobre esta base que se han llevado a cabo discusiones de la más diversa índole —a las que aquí hemos aludido sólo en forma sucinta—, en las que se recurre indistintamente a argumentos nuevos o antiguos de la tradición para respaldar las propias posiciones. No obstante, luego de muchos años de controversias, la oposición conceptual entre *moralidad* y *eticidad* ha ido pasando lentamente a un segundo plano sin que pueda decirse que el problema central haya sido resuelto o zanjado. Por qué es esto así, es algo que hemos querido explicar en nuestra exposición. Es cierto

que el debate no ha llegado a un desenlace, pero no por ello ha dejado de ser fructífero, porque ha puesto de manifiesto cuál es el motivo esencial de la discrepancia, a saber: la definición subyacente de racionalidad y la legitimidad de la identificación entre razón y moral. Dicho en otros términos: lo que se ha producido es un desplazamiento del sentido del debate.

Lo que llama la atención es que *todos* los participantes en el debate sostengan que aceptan las tesis centrales de ambos paradigmas, y que *ninguno* de ellos defienda alguno de los modelos en su versión originaria. Sobre lo que se discute es siempre sobre la *reformulación* de los modelos o del debate mismo, con la idea de tomar en cuenta la validez relativa de los argumentos contrapuestos. Por eso, el curso del debate nos deja la impresión de que la oposición entre *moralidad* y *eticidad* sirve a las diferentes posiciones más como un marco histórico-filosófico de discusión que como una disyuntiva obligatoria; esto es justamente lo que quisimos mostrar al analizar las diferentes propuestas de conciliación entre los paradigmas. Pero, pese a ello, no bien se examinan en detalle estas propuestas conciliatorias, puede detectarse siempre un núcleo fuerte proveniente de alguno de los dos paradigmas, que sirve de sustrato para la elaboración de la respectiva propuesta conciliatoria.

Vimos primero cómo se muestran los límites de la conciliación en las diferentes versiones de la ética neokantiana —en los representantes de la *moralidad*. El núcleo fuerte es, en este caso, la pretensión de hallar un principio moral universalmente válido y vinculante, por medio de una estrategia de fundamentación de tipo cognitivista. Sin entrar a discutir la originalidad del cambio de paradigma metodológico operado por las teorías más recientes, hemos podido constatar que semejante pretensión tropieza con dificultades lógicas y hermenéuticas de diversa índole. Son principalmente tres las razones por las que dicho modelo no resulta convincente: 1) En contra de su propio afán conciliatorio, el modelo sólo parece poder construirse haciendo abstracción de todo contenido cultural o histórico; de este modo, desconoce indirectamente su propia historicidad o hace de ella una instancia suprahistórica. 2) El método de fundamentación no logra satisfacer las condiciones de apodicticidad que él mismo se impone. De un lado, debe presuponerse que las múltiples formas de comunicación lingüística pueden llegar a articularse a través del juego de la argumentación; de otro lado, no parece posible definir, en términos sólo formales, en qué consiste la

corrección de un argumento. Por lo demás, es claro que *comprender* la posibilidad de universalización de una norma no lleva consigo necesariamente la disposición a *acatarla*. 3) Las dos dificultades mencionadas se ven confirmadas en el interior mismo del modelo por el hecho de que, una vez hallado el camino de fundamentación del principio "U", todos los autores se sienten obligados a afrontar aún la delicada tarea de demostrar la *aplicabilidad* de tal principio. Y, en algunos casos, esta tarea conduce a proponer un nuevo principio formal de idénticas características que el anterior.

Previsiblemente, un argumento fuerte entre los críticos de la *moralidad* consiste en subrayar la relatividad histórica del programa moderno de fundamentación de la moral, así como su parentesco con el ideal del método científico y con la metafísica de la subjetividad. Es interesante advertir, dicho sea de paso, que prácticamente todos los participantes en este debate se dedican a estudiar los orígenes y el proceso de desarrollo de la modernidad. Hay dos sentidos en que aquella crítica hermenéutica parece ser más significativa: de un lado, ella muestra la paradoja contenida en la pretensión de fundamentar la validez universal y suprahistórica de una concepción moral surgida históricamente; de otro lado, ella nos permite apreciar la magnitud del cambio conceptual operado en la teoría moral, pues no es sólo el método el que se ha transformado, sino igualmente el objeto de la reflexión (la praxis): del análisis de las formas de praxis se ha pasado a la construcción de una *praxis formal*.

Por su parte, los defensores de la *moralidad* disponen igualmente de un argumento fuerte contra los intentos de actualización del paradigma de la *eticidad*. A las versiones neoaristotélicas les reprochan no haber comprendido la complejidad de las formas de vida en la sociedad moderna, ni haber sabido apreciar en su verdadera dimensión la transformación histórica de los sistemas de valores. En ciertos casos, muestran las dificultades a las que conduce el atribuir una racionalidad inmanente a cualquier forma de vida, entre las que se halla el tener que admitir la existencia de un curioso conflicto de *racionalidades*. Esto último vale también, por cierto, para las versiones neohegelianas, sobre todo cuando éstas, como suele ocurrir, renuncian al postulado del derecho absoluto del espíritu del mundo. Porque, de no renunciar a él, estarían simplemente asumiendo la validez de un dudoso postulado metafísico, que es el que les permite identificar el curso de la historia con el curso

de la razón, y justificar así el orden establecido.

El intercambio de argumentos y contraargumentos ha puesto de manifiesto, en el curso del debate, cuáles son los puntos débiles de las diferentes propuestas de conciliación, y ha obligado a los participantes a matizar sus posiciones procurando incorporar sistemáticamente las objeciones planteadas. Nosotros hemos discutido aquí sólo dos casos representativos de este nuevo esfuerzo por aproximar los paradigmas en conflicto: la teoría de Habermas sobre el proceso de racionalización propio de la modernidad, que engloba a la oposición entre *moralidad* y *eticidad*; y la teoría de Bubner sobre los criterios de racionalidad y transparencia inmanentes a las formas de vida. Pero, pese a las buenas intenciones, no ha llegado a producirse el acercamiento deseado. Habermas introduce el concepto de “mundo vital” con el fin de tomar en cuenta sistemáticamente el contexto cultural en que se ubica el principio deontológico, pero en su interpretación pragmático-lingüística, el “mundo vital” adquiere los mismos rasgos formales y normativos que el principio moral. Busca, además, en el proceso histórico mismo de constitución de la sociedad moderna, los criterios de racionalidad que han de ser vinculantes para ella, pero se vale, en esa empresa, de un modelo filogenético de socialización que pareciera reeditar la clásica oposición filosófica entre *naturaleza* y *razón*, aunque esta vez en forma de un análisis supuestamente empírico. En ambos casos, hay una devaluación de las formas de vida existentes: éstas se convierten en creencias inmediatas irreflexivas o en etapas previas de la moral postconvencional; su racionalidad se mide retrospectivamente por los criterios vigentes en la última etapa. En otras palabras, no es la historia la que nos ofrece los criterios de racionalidad, sino es nuestro concepto de razón el que se proyecta al pasado histórico.

Por su parte, Bubner toma el proceso de socialización más bien como *punto de partida*, y lo interpreta, bajo inspiración hegeliana, como una suerte de autorrealización institucional de los agentes mismos. En la medida en que los sujetos se reconocen implícita o explícitamente en este contexto práctico, le otorgan un sentido a su forma de vida, haciendo así posible que pueda llamársele *racional*. En el marco de esta concepción de racionalidad práctica, puede además aplicarse un criterio inmanente de diferenciación entre formas racionales y formas irracionales del *ethos*; es decir, el modelo permite tener en cuenta la dimensión deontológica. El criterio es la “transparencia” (*Durchsichtig-*

*keit*) del orden institucional para los individuos involucrados, vale decir: su propio juicio acerca de si dicho orden favorece u obstaculiza la realización de sus acciones y de sus metas. Toca, en tal sentido, a los sujetos prácticos mismos decidir lo que conservarán o modificarán de sus formas de vida. Y no parece haber motivos para caracterizar como *irracional* a este dinamismo inmanente al orden estructural de la praxis.

Hemos visto ya cómo se desarrolló esta polémica. Recordemos solamente, para finalizar, que ella ha puesto de manifiesto el punto central de la controversia. Este se refiere al *concepto de racionalidad* con el que se trata de comprender el sentido de la praxis. La noción de racionalidad por la que se orientan los defensores de la *moralidad*, ya sea que la fundamenten de modo ontológico, trascendental o lingüístico-pragmático, es deudora de premisas de la metafísica moderna de acuerdo a las cuales sólo puede otorgarse racionalidad y calificación moral a la praxis si ésta muestra propiedades de regularidad y universalidad. Pero, no siendo éste el caso, la pretensión de racionalidad se sitúa en un nivel meramente formal. Entre los defensores de la *eticidad*, al menos entre las concepciones que hemos analizado aquí, la noción de racionalidad práctica es asociada al orden institucional de las respectivas formas de vida, así como a la propia comprensión de los agentes involucrados. Estos sólo pueden desplegar una actitud crítica o normativa en sentido estricto frente a la forma de vida de la que forman parte, mas no frente a todas las formas de vida posibles, ni menos aún con un carácter universalmente vinculante. Pero que esto último sea una tarea de la ética, es precisamente lo que dichos autores ponen en cuestión. Todo ello no significa, por cierto, que los conflictos morales expresados en el curso de este debate sean insolubles por principio, o que no representen un desafío para la reflexión filosófica. Significa, más bien, que debemos tomar más en serio las formas de racionalidad práctica, pues quizás de ese modo se nos ofrezcan posibilidades más realistas de llegar a consensos. Esta discusión, a la que nos ha conducido el debate entre *moralidad* y *eticidad*, tendrá que continuarse por otras vías, tanto en términos teóricos como en términos prácticos.