

Moralidad y sociabilidad

Luis Eduardo Hoyos
Universidad Nacional de Colombia

El artículo toma su punto de partida de la idea básica del “significado moral de la existencia humana”. Una idea que, podría decirse, es parte de otra de Schopenhauer (él habla de la existencia en general y no sólo de la humana), y que intenta salir a la luz, aunque de muy diferente manera, en el proyecto filosófico de la llamada “ética discursiva”. A esa manera se hace referencia críticamente en la última parte del artículo. Se trata, principalmente, de una defensa del valor constitutivo que la conciencia moral individual representa para la vida de la sociedad, tomando distancia respecto de un punto de vista ético racionalista.

*

“Morality and Sociability”. The starting-point of this paper is the central idea of “the moral meaning of human existence”. It could be said that this idea is part of another one from Schopenhauer (he speaks about existence in general and not only about human existence), and it tries to come to light in the philosophical project of the so-called “discursive ethics”, although in a very different form. It is referred critically to this form in the last section of the paper. The article is mainly concerned with a defense of the constitutive value which moral consciousness represents for the life of society, far from an ethical rationalist point of view.

El sentido de la vida

1. Es muy común concluir la falta de sentido de la propia existencia de una consideración más o menos filosófica acerca de su brevedad y de la muerte. También solemos pensar que somos insignificantes cuando nos vemos como puestos en cualquier lugar, con la inmensidad del cosmos a nuestro alrededor. “El silencio eterno de los espacios infinitos me espanta”, escribió Pascal. De ahí que sea comprensible ver surgir junto a esta sensación de nuestra insignificancia una visión *sub specie aeternitatis* de la vida individual; una visión como liberadora y grata que, de cara a la imponente impasibilidad del universo, nos convence tranquilamente de la fundamental esterilidad de todos nuestros empeños. Pero es también muy fácil advertir la prontitud con la que se opone a esta reflexión tranquilizadora y nihilista una suerte de sentimiento no sereno que nos impide renunciar a la búsqueda de una respuesta afirmativa para la pregunta por el sentido de la vida. Este escrito es un intento de articulación de este último sentimiento, o de eso que llamé un sentimiento a falta, en realidad, de una mejor palabra. Las reflexiones que vienen a continuación se pueden tener, a la vez, como una confrontación con el nihilismo moral y como una respuesta a la pregunta: “¿por qué ser moral?”. También podría hablarse, quizás, de un intento de caracterizar lo que puede llamarse “el punto de vista moral”.

2. La visión nihilista sobre la existencia humana deriva la carencia de sentido de esa existencia de su contraste con la inmensidad en el espacio y el tiempo, y de no salir del asombro frente a la muerte. “No sé por qué nace la gente, si nacer o morir es indiferente”, dice Serrat en la conocida canción. Lo primero que debe ser advertido es que esa consideración provoca una insatisfacción que resulta del cruce de dos distintas inquietudes. Por una parte, da la impresión que el nihilismo gana una batalla racional en cuanto no parece refutable, o intentar refutarlo parece vano. Todo esfuerzo vital es, en última instancia, injustificado. Los días de la vida son como la rueda de Ixión que gira sin cesar y sin más fin que el de cobrar fuerzas para continuar girando. Todos nuestros esfuerzos se asemejan a la horrenda destinación de Sisifo. Que tanto esfuerzo para mantenerse en el ser, y sólo para ello, termine, además, indefectiblemente en la muerte, no puede ser menos que visto como sin sentido, absurdo.

Por otra parte, sin embargo, el nihilista está haciendo, tácitamente, una exigencia de sentido a los procesos vitales, con la que se niega algo que es constitutivo de ellos: la cesación, la transitoriedad y el acabamiento, como decía Nietzsche. Esa exigencia de sentido podría ser llamada *racional*, en cuanto ella está soportada por la suposición de que un esfuerzo para mantenerse en la existencia, o mejorarla, se *justificaría* si redundara en un mantenimiento no efímero en ella. Pero un esfuerzo para mantenerse efímeramente en la existencia no se justifica. Por eso se ha deseado que el hombre trascienda y por eso Spinoza y Schopenhauer nos querían ver como partes de la eternidad y como incesantes. Unamuno no soportaba en su pecho eso que llamaba con tanto patetismo “el ansia de inmortalidad”. La exigencia de sentido racional a la vida queda bien ilustrada con la extremosa observación de Schopenhauer de que si tocara decidir (racionalmente) entre el ser y el no-ser, ganaría este último. Con esta exigencia tácita de sentido racional a la vida, el nihilista le está pidiendo “peras al olmo”, pues a los procesos vitales, y a la existencia, en cuanto tiene que ver con un proceso biológico que transita y se acaba, les son indiferentes, por así decir, el sentido racional, la justificación.

3. El nihilismo es, en efecto, irrefutable. O más precisamente: el intento de refutar el nihilismo parece condenado a ser vano. Tal cosa se hace evidente cuando se observa la vida humana desde una perspectiva cósmica, también *sub specie aeternitatis*, o sea, contrastada con una visión absoluta y, si se quiere, externa a nosotros mismos, “objetiva”, en uno de los sentidos que Thomas Nagel le ha dado recientemente a ese término¹.

¹ Cf. Nagel, Thomas, *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford University Press, 1986, p. 213: “Sea lo que fuere lo que los otros piensen, la última cosa que esperamos es que nosotros lleguemos a ver el mundo de un modo que le quita valor a nuestro nacimiento. Pero en cuanto crece la objetividad, surge el desprendimiento, y la existencia, con la cual comienzan todos nuestros asuntos y motivos y justificaciones, se convierte en una cuestión de indiferencia”. Cf., asimismo, *ibid.*, p. 219, donde Nagel habla de “la objetiva falta de importancia de nuestras vidas”. Nagel muestra de un modo bastante sugestivo cómo ese “punto de vista objetivo” se halla en un conflicto inevitable con un “punto de vista subjetivo”, sobre todo de cara a la muerte (*ibid.*, pp. 213; 219-230). La adopción de un punto de vista objetivo no constituye, sin embargo, una salvación con respecto a las cuitas de la vida finita e individual, ni tampoco con respecto al miedo a la muerte, como sí es el caso en la expresión de este mismo pensamiento en Spinoza (cf. el libro V de la *Ética*, especialmente) y en Schopenhauer (en su célebre anexo al *Mundo como voluntad y representación*, titulado “Sobre la muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestro ser en sí”). Lo que aquí se presenta es, más bien, un

Desde una perspectiva cósmica, o también geológica, no se justifica que el hombre haga algo, ni es posible dar una respuesta definitiva a la pregunta: “¿para qué esto o lo otro?”. Acantonado en un punto de vista externo al de su propia existencia individual, e incluso social, el nihilista siempre podrá conducir la respuesta a la pregunta “¿para qué esto o aquello?”, a una nueva pregunta del tipo: “¿y para qué?”. Esa pregunta no encuentra descanso desde la visión nihilista. Nos las vemos con algo semejante a un regreso infinito, ciertamente. Pero también con la clara desproporción entre una exigencia normativa y una perspectiva anormativa o, por así decir, “más allá del bien y del mal”, desde la cual, curiosamente, se hace la exigencia.

4. El hecho que de la irrefutabilidad del nihilismo se siga la insignificancia cósmica de la existencia humana, o la falta de sentido cósmico de nuestra vida, no debe interpretarse como si la existencia humana careciera efectivamente de sentido, sino más bien como la necesidad de *determinar* el sentido de otro modo. En otras palabras, sólo se puede determinar la significación de la existencia humana abandonando el punto de vista *sub specie aeternitatis* sobre ella. En la terminología de Nagel, abandonando la perspectiva objetiva y asumiendo una visión subjetiva, o desde adentro².

Ésta es la única forma de no pedir “peras al olmo” cuando hacemos caso a una cierta necesidad en nosotros de responder a la pregunta por el significado de nuestra existencia. De lo contrario, no sólo dicha pregunta sería ininteligible, sino también carecería de sentido afirmar que la existencia humana no tiene una significación. Pues, cósmicamente hablando, o *sub specie aeternitatis*, nada tiene significación; pero tampoco nada es insignificante. Significación e insignificancia sólo tienen sentido, o son inteligibles, desde una perspectiva no absoluta. La indiferencia propia de la perspectiva absoluta es, en estricto sentido, una indiferencia respecto a significación o insignificancia.

problema insoluble, resultado de un choque entre ambos puntos de vista. Nagel tiene razón, a mi modo de ver, al considerar este problema como dotado de una estructura semejante al del escepticismo epistemológico (*ibid.*, p. 231). Cf., del mismo autor, *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, pp. 18ss.

² En *Mortal Questions*, Nagel insiste en llamar a la primera trascendente y a la segunda inmanente, lo cual se adecúa más con el punto de vista metafísico de la distinción objetivo-subjetivo, punto de vista muy afín al de Nagel y del que yo me alejo.

La significación moral de la existencia humana

5. La existencia humana tiene una significación, un sentido moral. Quisiera decir con esto simplemente que hay una inescapable destinación moral en la mayoría de los actos individuales, por ser actos que involucran a los otros. Y lo que cada cual quiera y pueda hacer de sí mismo está íntimamente ligado a esa inescapable destinación moral del obrar. La vida humana individual está ligada a la vida de la sociedad de una manera no fortuita, sino esencial. Esto significa que es constitutivo del individuo, de la persona, su vínculo y relación con los otros. Este vínculo se da a través de *ámbitos institucionales*, creados por hombres en contextos también sociales, culturales e históricos, y establecidos con el propósito básico de someter a reglas sus relaciones mutuas. La relación de dependencia de la individualidad y la personalidad respecto de la sociabilidad queda al descubierto porque escapar a ella conduce, al menos potencialmente, a la destrucción del individuo. La persona que intenta escapar del lazo social que le da el medio vital, la sustancia para su desarrollo como persona, o que actúa contrariando el contexto institucional que regula dicho lazo, contribuye con su acción a su exclusión y a su destrucción. Llevar a cabo acciones que van en contra de la regulación institucional de la vida colectiva y no aceptar las consecuencias autodestructivas y autoexcluyentes de una tal forma de obrar, significa ser inconsecuente. La conciencia moral está íntimamente ligada al reconocimiento de la significación moral de la existencia, tal como la he acabado de caracterizar.

6. La idea de la significación o sentido moral de la existencia es como una moneda con otra cara, diferente a la presentada en la anterior formulación. El desarrollo social y cultural brinda instrumentos y condiciones para que la persona pase de ser un mero "deudor" pasivo de la sociedad, a ser un "contribuyente" activo de ella. La acción individual afecta la sustancia moral social. Ésta es la otra cara de la conciencia moral: la aceptación de que la acción individual contraria a la realidad institucional que garantiza la limpieza del "juego social" lleva en sí el germen de la destrucción de la sociedad. "El germen", esto es, lleva potencialmente a esa destrucción. La acción inmoral contribuye a la destrucción de la sociedad.

7. George Herbert Mead dice con razón: "Nuestra moralidad se concentra en torno a nuestra conducta social. Somos seres morales en cuanto seres sociales. De un lado está la sociedad que hace posible a la persona, y

del otro lado se encuentra la persona, que hace posible a una sociedad altamente organizada. Ambas se responden mutuamente en la conducta moral”³. Suscribo esa tesis.

8. Los *marcos institucionales* que regulan las relaciones sociales tienen un origen y una naturaleza históricos y son susceptibles de transformación y reacomodo. Por cierto que, en relación con un proceso de reacomodo semejante, vale aún la metáfora de Otto Neurath, tan trajinada en otros contextos teóricos: “Somos navegantes que tenemos que rearmar nuestro bote en el mar abierto, sin poder jamás desarmarlo en un astillero y sin poder tampoco erigirlo con mejores componentes”. El proyecto de una transformación completa de la sociedad, con el objeto de construir una nueva desde el principio, conduce a la catástrofe social.

Se acepta hoy en día, por buenas razones, que los marcos institucionales deben garantizar la limpieza y la transparencia en el “juego social”. Es de suponer que la constitución de marcos institucionales tiene que ver con cierta conciencia de que el hombre requiere del hombre para potenciarse y sobrevivir, pero también con el reconocimiento de que la acción individual se ha de regir y limitar por una necesidad de potenciar, o al menos no obstruir, el desarrollo de los otros. No se potencia duraderamente a sí mismo quien obstruye a los otros. Dentro de marcos institucionales justos, que deben operar como reglas de juego, vale la frase de Spinoza: “No hay nada más útil para el hombre que el hombre mismo”. Añadir “benéfico” a “útil” en esa frase no representaría un mal añadido. Por fuera de ámbitos institucionales, o en el contexto de relaciones humanas sin reglas, vale la sentencia contraria: “Nada hay más nocivo para el hombre que el hombre mismo”. La no institucionalidad se asemejaría al estado natural ideado por Hobbes.

Es igualmente de suponer que la conciencia de un inextricable destino colectivo como constitutivo del destino individual ha llevado a que, en la creación de marcos institucionales, se piense en juegos limpios con reglas limpias. Falta de limpieza y equidad en el orden institucional y exceso de privilegio y desigualdad amenazan con destruir la sociedad. Se puede ver,

³ Mead, George Herbert, *Espíritu, persona y sociedad*, traducción de Florial Mazía, Buenos Aires: Paidós, 1990, p. 387. La idea de la persona no sólo como “deudor” sino también como “contribuyente” se corresponde, también, con la importante distinción de Mead entre “mí” (*me*) y “yo” (*I*). Cf. *ibid.*, pp. 201ss. de la traducción.

así, que a la base de la institucionalidad que reglamenta, y en no poca medida garantiza, la persistencia de la sociedad, hay elementos normativos y morales. En cuanto estos elementos normativos y morales afectan la base social, tienen que ver con el “es”, con la realidad, y no sólo con lo que “debe ser”, con la idealidad. Son constitutivos, y no meramente regulativos. Su falta conlleva (al menos en potencia) la destrucción de la sociedad, la “guerra de todos contra todos”. Su presencia está ligada a la construcción o persistencia de la sociedad.

9. De una *persona* se espera un mínimo de conciencia acerca de la necesidad del vínculo social para que ella pueda mantenerse en la existencia. A uno que requirió de los otros después de haberlos despreciado, le increparon de frente en la novela de Marcel Proust: “Quien necesita a los otros no puede ser tan idiota”. La persona resulta de un desarrollo dinámico, de una interacción, con y en un medio social regulado por marcos institucionales: familia, lenguaje, educación, reglas del intercambio material y de trabajo, etc. El mínimo de conciencia mencionado es un aspecto decisivo del ser persona. Otro aspecto decisivo lo constituye la conciencia de que las consecuencias de un acto suyo siempre le podrán ser imputadas por los otros. Ésta es la conciencia de la propia responsabilidad. La existencia de personas activas, contribuyentes, conscientes de que la vida en sociedad –la única vida posible para la persona– exige deberes y no implica sólo derechos, es esencial para la existencia de la sociedad. Descuidar la formación de personas, y de ciudadanos, es descuidar la sociedad, contribuir a su destrucción.

Hay sociedades, como las nuestras en América Latina, en las que existen individuos que, literalmente arrojados a las calles y las veredas, no cuentan con marcos institucionales en los que puedan desplegar sus potencialidades como personas. Sin las condiciones del despliegue de las potencialidades personales y ciudadanas el individuo crece desconectado de la sustancia moral, esto es, del medio social. Tal desconexión no significa otra cosa que el hecho de que ese individuo puede no acceder al mínimo de conciencia acerca de la necesidad del vínculo social para mantenerse en su propia existencia. Querrá mantenerse en ella sin cuidar el vínculo, y encarnará, por ello, un germen de destrucción social e individual.

Salvo en el caso de los niños muy pequeños y de los radicalmente incapacitados, no hay personas que tengan sólo derechos. Así y todo, el niño es ser autorresponsable en potencia y en esa dirección debe ser educado para que aprenda a servirse del marco institucional que le permite

aprovechar la existencia de la sociedad con miras a fomentar el desarrollo de sí mismo. Respecto del incapacitado nos obliga la solidaridad que surge, en esencia, de un sentimiento moral. La solidaridad no puede, ni necesita, ser defendida racionalmente. Una sociedad conformada por personas que solamente exigen derechos camina hacia la autodestrucción.

10. ¿Por qué ser moral? Porque en ello no sólo está en juego el desarrollo de cada cual como persona –como la persona que, a su vez, porta la conciencia moral–, sino también la propia existencia. Esto es: porque lo contrario amenaza la propia existencia. No me refiero a la mera existencia individual, sino también a la existencia social, pues la propia existencia está ligada esencial, y no accidentalmente, a la existencia de la sociedad. Surge el problema de que el individuo que obra moralmente en un contexto social en el que prima la inmoralidad, arriesga su vida. Eso puede ser el caso. Pero el contexto social donde prima la inmoralidad está de suyo amenazado. A mediano o a largo plazo. No como en el caso individual, en el que dicha amenaza actúa, comparativamente, a corto plazo. Lo que, por supuesto, no significa una destrucción *de facto*, sino únicamente una posible destrucción.

La respuesta a la pregunta: “¿por qué ser moral?” desciende hasta un punto de partida que no parece tener –pero tampoco necesitar– un punto de partida anterior. No por ello es una respuesta principialista racional, pues la autodestrucción social e individual a la que *puede* siempre llevar el desbarajuste moral, no es algo así como una autocontradicción performativa, sino una autodestrucción de orden existencial. Un suicidio. Como el de la Alemania nazi. O el de la Colombia actual.

11. Cuando se habla del individuo y del papel que éste desempeña para mantener los lazos de la sociabilidad, da la impresión como si se estuviera maniobrando con un concepto muy abstracto, con una idealidad. Es como si para acceder a semejante concepto tuviéramos que omitir todo aquello que hace del individuo lo que realmente es. Hegelianismo, y después marxismo, criticaron esa presunta abstracción en el concepto de individuo capaz de moralidad. Se me hace, sin embargo, que ella es no sólo necesaria, sino que su carácter abstracto es hasta cierto punto aparente. En filosofía moral es necesario ser fieles a un concepto del individuo gracias al cual, pese a toda dificultad relacionada con la contingencia y con la necesidad de concreción circunstancial, el individuo sea pensado como un *elemento permanente*, indispensable para la persistencia de la sociedad, para la conservación de los lazos de la sociabilidad. Hay mucho de sentido en la observa-

ción de Locke de que al concepto de la “identidad personal” lo asisten, finalmente, razones de tipo forense.

El individuo no es sólo, hasta determinado grado, *responsable* de los lazos de la sociabilidad, en cuanto él mismo asume conscientemente responsabilidad por lo que hace, sino también en cuanto actúa conforme a valores que promueven la construcción y el progreso sociales: fomento de facultades creativas, simpatía, caridad, entendimiento, ejercicio crítico, etc. La filosofía moral se quedaría sin tema si no supusiera el papel relevante que el individuo desempeña en el contexto social en el que se desenvuelve su vida y su acción. El problema está en que, aunque nos sentimos inclinados filosóficamente a considerar que la importancia de la persona para la moralidad (y, quizás, para lo que Hegel llamaba la “eticidad”) descansa en una idealidad, pensamos, con todo, que el vínculo retroalimentador entre la persona, como elemento permanente y creativo, y la sociedad es el que hace que ésta no se destruya. Y esto es muy concreto.

12. Lo que hace reprochable a una acción inmoral es el hecho de que la sola idea de la generalización de la conducta de la que surgió (lo que en términos kantianos se llamaría la “universalización de la máxima”) traería consigo la posibilidad de la destrucción de la sociedad. La acción es inmoral porque la posibilidad de su generalización implica la posibilidad de la destrucción de la sociedad y también del sistema natural del que ésta depende. Hay crimen ecológico. La moralidad contribuye, por contra, a evitar la autodestrucción de la sociedad, más aún, es esencial a su persistencia, y saca de aquí su principal criterio. Cumplido este criterio, es irrelevante cuál sea la fuente genuina de una acción moral, si el deber, o el interés propio, o el amor al prójimo, etc.

Todos los hombres con un mínimo de educación cívica tienen acceso a ese criterio, así como también a la sencilla ecuación de que el mantenimiento potenciador y creativo de los vínculos sociales es más conveniente para el interés propio y para la propia conservación y bienestar que la destrucción de la sociedad.

Es evidente que yo podría disfrutar durante mi vida entera de los beneficios personales que un crimen contra el erario público me representaría. Mi contribución a la destrucción de la sociedad no tiene por qué traer necesariamente consigo un deterioro de mi bienestar, ni mucho menos una autodestrucción *de facto*. Creo que desde un punto de vista filosófico no se puede decir a esto sino que el crimen contra el erario público acarrea la

posibilidad, pero de ninguna manera la *realidad*, de la autoexclusión, e incluso de la ruina propia. El daño social que trae consigo la corrupción es, en cambio, un daño real. A quien el daño social de la corrupción le es indiferente, sólo se le puede poner enfrente un aparato penalizador eficiente y, por ello, disuasivo, y un ejemplo permanente de limpieza en la forma de reglamentar el juego social por parte de las instituciones que velan por su mantenimiento. El resto corre por cuenta de la confianza en la conciencia moral, que es inherente al concepto de persona responsable. Tener conciencia moral es reconocer que en las acciones propias, relevantes públicamente, hay otros implicados y que, por consiguiente, el bienestar o malestar de ellos está relacionado con la acción propia. En palabras algo más radicales, tener conciencia moral significa reconocer que el destino propio se halla inextricablemente ligado al destino de otros y el de otros al propio.

13. La conciencia moral es *conciencia objetiva*, esto es, conciencia individual de una necesaria condición de estar abocados a la objetividad: a la persecución del interés colectivo y no sólo del personal. El *abocamiento a la objetividad* es inherente a la existencia humana y se halla manifiesto en la necesidad de participar de lo público para alcanzar fines correspondientes a lo propio. Uno de los casos que más patente hace ese abocamiento es la necesidad de servirse de la institución del lenguaje para emprender el autoconocimiento. Sostengo que, de modo muy parecido, forma parte del abocamiento a la objetividad la obligación de crear, de producir, de mejorar la vida y de evitar el sufrimiento (y, con mucha mayor razón, por supuesto, la obligación de no causarlo). Siempre podría haber quien pregunte: “¿Y por qué estar obligado a algo?”. Podríamos preguntar, en efecto: “Si nadie nos ha invitado a *ingresar a la existencia* –por decirlo de algún modo–, ¿por qué habremos de estar obligados a algo sólo por el hecho de ser?”. A quien así habla sólo se le puede decir, en último término: “puedes *irte* cuando quieras”. Puesto que, tratándose del hombre, los lazos que unen con, y mantienen en, la existencia, no son sólo naturales sino también sociales, quien manifiesta no querer tener nada que ver con los otros como contribuyente activo, dice al mismo tiempo querer romper el lazo que lo une con, y mantiene en, la existencia.

14. Si una refutación del nihilismo moral es vana, pero no obstante ello la significación de la vida humana puede ser afirmada haciendo ver el carácter constitutivo que representa para esa vida la conciencia moral, entonces de ahí resulta para el curso de reflexión aquí expuesto la situación

de que la afirmación de la significación moral de la existencia no puede estar inscrita dentro de un contexto teórico racionalista y cognitivista. No quiere decir esto que se renuncia aquí a dar “razones” prácticas, o que se desconoce una determinada instancia cognitiva en la conciencia moral. Lo que mueve a estas reflexiones a un cierto distanciamiento con respecto a racionalismo y cognitivismos morales son, simplemente, dos cosas: el reconocimiento de los límites e insuficiencia de la argumentación y el hecho de que lo que está involucrado en la moralidad es la existencia misma. Esto significa que la decisión por la moralidad es una decisión por la existencia, y esto no puede tener, ni requiere de, mayor *justificación* que ésta. Dicho más directamente: no hay justificación racional última para la existencia. Ahora bien, la decisión individual por la existencia es una decisión por la existencia colectiva, a la que aquélla está abocada. Tal es el núcleo de la moralidad, que es, a su vez, núcleo de la sociabilidad. Para arrojar claridad sobre mi distanciamiento respecto del racionalismo y el cognitivismos morales quisiera contrastar brevemente mi punto de vista con el de un importante proyecto ético-filosófico de carácter racionalista y cognitivista: el proyecto de la conocida ética discursiva.

Límites del racionalismo moral

15. “Si una fundamentación de normas éticas con validez intersubjetiva es, efectivamente, imposible, entonces no existe ninguna obligación de convenir y mantener acuerdos libres.” Con estas palabras formula Karl-Otto Apel la necesidad de la fundamentación racional de una ética intersubjetiva⁴. Se trata, ciertamente, de una observación algo exagerada, e incluso patética. Pero también, y ante todo, de una observación que parece proponerle a la reflexión filosófica una tarea de titanes. La existencia de los acuerdos libres se hace depender de la posibilidad de la fundamentación, racional e intersubjetivamente válida, de las normas éticas; fundamentación que, a su vez, debe ser tarea de la filosofía. De modo que, una vez *puesta* –por así decir– la fundamentación, queda establecida la obligación de lograr acuerdos racionales. Sin aquélla, ésta no existiría. Esto es hacer depender demasiado de la fundamentación racional. Una exigencia semejante descansa, a

⁴ Apel, K.-O., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1997, p. 27.

mi modo de ver, en una confusión acerca de lo que la filosofía puede hacer. Con la exigencia de aquella tarea titánica se parece estar suponiendo que fundamentar es, como dije, *poner*, o *crear*, un fundamento, un principio que hace posible el acuerdo y que legitima la obligación de buscar acuerdos. Es una tarea que recuerda el ascenso de Moisés al monte Sinaí con el objeto de recoger las tablas que contenían las leyes que habrían de regir la organización de su pueblo.

Pero fundamentar filosóficamente tiene poco que ver con poner un principio en la realidad, o introducirlo en ella, después de haber sido sacado quién sabe de dónde. Fundamentar filosóficamente parece tener que ver, más bien, con el ejercicio de *hallar reflexivamente* un fundamento que se encuentra ya subyacente en nuestra realidad. Al fundamentar el ámbito normativo que garantiza acuerdos no hacemos otra cosa, entonces, que *explicitar* los presupuestos que subyacen al acuerdo. En este último sentido es factible la fundamentación racional. De hecho, la necesidad de una fundamentación última racional es vista por el mismo Apel como una fundamentación reflexiva. Él hace énfasis en este punto de vista sobre todo después de que su proyecto fuera tenido como un proyecto fundamentador de tipo axiomático y, en consecuencia, fuera sometido a una crítica de tipo escéptico-racional⁵.

16. Pero aún si suponemos la viabilidad de la fundamentación filosófica en el segundo sentido aludido, es decir, como fundamentación reflexiva, como el esfuerzo de hacer explícitos presupuestos que subyacen a ciertas realidades o hechos, surge la pregunta por el alcance de ese tipo de ejercicio filosófico. Al mostrar que hay un fundamento último que no puede ser, a su vez, fundamentado –dado que el ejercicio de fundamentación lo presupone– mostramos, en realidad, muy poco. En pocos proyectos filosóficos trascendentalistas es esto tan evidente como en el de la ética discursiva, debido al expediente argumentativo del que se sirve para hacer valer la existencia de un fundamento último. Como se sabe, la ética discursiva parte de la realidad de la comunicación y la argumentación, como acciones, *performances*, y de ciertas pretensiones de entendimiento subyacentes a ellas,

⁵ Cf. la crítica de Hans Albert en: *Transzendente Träumereien*, Hamburgo: Hoffmann und Campe, 1975. Apel responde recurrentemente a esa objeción, pero expresamente en: "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des 'Kritischen Rationalismus'", en: Kanitscheider, B. (ed.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck: Universität Innsbruck, 1976, pp. 55-82.

con la intención de hacer ver que el mero intento de negar, e incluso cuestionar, dichas pretensiones subyacentes, conduciría al actuante a una contradicción performativa. En otras palabras, el cuestionamiento de las pretensiones de validez y entendimiento de las acciones discursivas conduce él mismo a la explicitación de algo presupuesto en ellas; a saber: la pretensión de validez y entendimiento. De otra forma, la acción discursiva estaría autoaniquilándose como tal. Ese expediente es el que puede llamarse fundamentación última, por no necesitar de otro fundamento y por estar provisto él mismo de un carácter infalible⁶.

Ahora bien, una acción discursiva incurre en contradicción performativa sólo cuando pretende contrariar muy elementales presupuestos implicados en ella misma, condiciones muy mínimas. En cambio, cuando por medio de la argumentación, como acción discursiva, se quieren contrariar características menos mínimas, por así llamarlas, la situación no es la de una autocontradicción del tipo mencionado. Por otra parte, en cuanto el expediente fundamentador de la autocontradicción performativa alcanza a mostrar, en el mejor de los casos, las condiciones mínimas de la posibilidad de algo, esto no excluye que, desde un punto de vista algo más determinado, o menos mínimo, ocurra algo diferente a lo prescrito por las condiciones mínimas, sin que por ello deba haber forzosamente una contradicción performativa. El pensamiento que dio origen a este tipo de argumentación ofrece una buena ilustración de la idea aquí expuesta.

Fue, al parecer, Jaakko Hintikka el primero en insistir en que la proposición cartesiana: "Yo pienso, luego yo existo" no debía su carácter irrefutable al hecho de ser la conclusión de una argumentación silogística (cosa en la que ya había insistido el mismo Descartes), sino al hecho de que cualquier intento de contradecirla incurre necesariamente en una autocontradicción de tipo performativo⁷. Lo mismo no vale, sin embargo, para el aserto, más

⁶ El término alemán que utiliza Apel para expresar su concepción principalista hace ver, en cierto sentido, esta doble significación: un "Nicht-Hintergehbare" –dice él–, algo que no admite engaño ("hintergehen" significa engañar), algo infalible, pero también algo detrás de lo cual no puede ir otra cosa, porque él estaría siempre presupuesto en ella.

⁷ Cf. Hintikka, Jaakko, "Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?", en: Moyal, George (ed.), *René Descartes. Critical Assessments*, Londres/Nueva York: Routledge, 1998, tomo II, pp. 162-184. Cf., también, Apel, K.-O., o.c., pp. 55ss. Asimismo, Habermas, Jürgen, "Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm", en: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp, 1996⁶, pp. 90s.

determinado, acerca de lo que soy, a saber: una cosa que piensa, que, además, debe ser inmaterial, pues puedo muy bien establecer otra determinación acerca de lo que soy (como que el pensamiento depende de una función cerebral, por ejemplo), sin incurrir en contradicción en el acto. Lo que sugiero es, simplemente, que el expediente fundamentador de la autocontradicción performativa prueba muy poco, y lo que prueba es demasiado básico como para ser tenido como fundamento de posibilidad de cosas muy determinadas. Así, el fundamento de posibilidad de los acuerdos racionales es tan básico y mínimo que no excluye, como tal, los desacuerdos, e incluso el enfrentamiento de posiciones inconmensurables⁸. Sin embargo, considero que el hecho de que los fundamentos de posibilidad hallados por cierto modo trascendental de filosofar sean, y no puedan menos que ser, muy indeterminados y elementales en relación con aquello algo más determinado que presuntamente ha de caber dentro de su ámbito de fundamentación, es algo que forma parte esencial de este modo de filosofar. De ahí que la tarea titánica que le propone la ética discursiva a la filosofía no pueda tenerse como cumplida, sin más. Y esto me parece válido, ya sea que se conciba dicha tarea como la del *establecimiento* (o *posición*) del fundamento racional que posibilita el acuerdo, o simplemente como la del *hallazgo* de dicho fundamento garantizador.

17. Sabido es que la llamada ética discursiva también cuenta con una versión más moderada, en lo que se refiere al optimismo con relación a una fundamentación última. Jürgen Habermas piensa, en efecto, que una fundamentación última de la moral no es ni posible, ni necesaria⁹. Él se propone hacer válido el punto de vista del cognitivismo ético mediante un contraste con el empirismo ético y con lo que da en llamar "escepticismo ético". Me limitaré únicamente a hacer una observación sobre esta propuesta, en cuanto ella tiene algo que ver con las ideas que yo mismo vengo presentando.

El cognitivismo ético de Habermas puede ser identificado con una actitud optimista en relación con la fundamentación racional de la moral¹⁰, pero, sobre todo, con la idea de que "deber hacer algo significa, tener razones para hacerlo"¹¹. Su concepción está movida por el *desideratum* de expli-

⁸ He argumentado en favor de esta última idea en: "Significado y banalidad del escepticismo filosófico", en: *Ideas y valores*, 109 (1999), pp. 53-84.

⁹ Cf. Habermas, Jürgen, o.c.

¹⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹¹ *Ibid.*, p. 59.

car una actitud moral *objetiva* y por una oposición, muy característica del conjunto de su pensamiento, a cierto derrotismo contemporáneo en relación con el proyecto de la Ilustración. El análisis de nuestro necesario involucramiento en una experiencia cotidiana comunicativa daría el potencial argumentativo y explicativo para satisfacer ese *desideratum*. Y tal cosa se debe, en no poca medida, al carácter fundamental que comporta la orientación hacia el entendimiento en nuestra acción comunicativa. El develamiento de presupuestos de orden normativo en la acción comunicativa orientada hacia el entendimiento constituye algo así como el hilo conductor de esta modalidad de la ética discursiva. Ahora bien, estos “inevitables presupuestos” normativos que subyacen a toda pretensión de validez propia del comportamiento discursivo y argumentativo indican el “sentido cognitivo” de dicho comportamiento, esto es, indican que nuestro involucramiento en una experiencia cotidiana comunicativa hace de nuestro comportamiento algo diferente al resultado de meras voliciones infundadas. Por otra parte, “la fundamentación de normas y mandatos exige que se lleve a cabo un discurso real y no es, *finalmente*, monológica”¹².

Las éticas empiristas, o no cognitivistas, no satisfacen el *desideratum* anhelado. Ellas, para Habermas, pueden ser correctas al emprender el análisis de nuestras intuiciones morales cotidianas, pero no son lo suficientemente explicativas de tales intuiciones. En este orden de ideas, Habermas instrumentaliza las reflexiones de Peter F. Strawson sobre el *resentimiento*, con el objeto de mostrar que esa “fenomenología lingüística de la conciencia ética” “puede... desarrollar una fuerza mayéutica y abrir los ojos al empirista, que se presenta como escéptico moral, en relación con las propias intuiciones morales cotidianas”¹³.

Lo primero que me parece debe ser advertido es que la oposición entre “actitud objetiva” y “sentimiento moral”, que subyace a la confrontación de Habermas con el empirismo –o no cognitivismo– moral, no es aceptable, sin más. Una actitud objetiva, una suerte de reconocimiento del necesario abocamiento a la objetividad y a la relación con otros, se hace patente en el momento mismo en que surge el sentimiento moral. No hay “datos puros” de la conciencia moral, ciertamente. De ello no se sigue, sin embargo, que todo lo que “ocurre” en nosotros en relación con la conciencia de estar involu-

¹² *Ibid.*, p. 78.

¹³ *Ibid.*, p. 55.

crados con otros, sea identificable conceptual y justificativamente, en el momento mismo que ocurre. No hay nada en contra de que esa identificación tenga lugar en algún momento. Pero lo que sí puede ser constatado con alguna facilidad es que puede ocurrir en nosotros un sentimiento moral sin la inmediata identificación conceptual o cognitiva. Es el caso, por ejemplo, de la compasión. El espectáculo del sufrimiento ajeno suele conmover al sujeto moral y esa no es una conmoción inmediatamente racionalizable ni justificable. No en pretender haber hallado el fundamento material de la moralidad en la compasión, pero sí en haber visto en ella un vínculo muy básico de nuestra conciencia moral con los otros y con lo viviente, coincido con Schopenhauer. Ese no es un vínculo forzosamente racional, o mejor, la compasión no se deja inscribir siempre, en el momento de su surgimiento, en el ámbito de las justificaciones. Pero no por ello es, en ese momento, menos objetiva, pues revela claramente que los otros no nos son indiferentes.

18. Sin embargo, más directamente relacionado con mi actual propósito es el paso de la argumentación de Habermas que está destinado a combatir a quien él llama “escéptico moral” y que es identificado como partidario de una posición filosófica contraria a la fundamentación de la moral, sea que se presente como fundamentación trascendental última, o como “examen de las confirmaciones indirectas de la teoría discursiva”¹⁴, que es la del mismo Habermas.

Habermas atenaza al escéptico moral entre la contradicción performativa en la que él estaría incurriendo y la negativa a discurrir y discutir en la que tendría que refugiarse, caso que quisiera escapar a dicha contradicción performativa y, consecuentemente, pretendiera quitarle el piso al pragmático trascendental, o al cognitivista ético: “El cognitivista, si continúa con sus reflexiones, sólo podrá hablar *sobre* el escéptico, pero no podrá hablar más *con él*”¹⁵. Ante la falta de disposición para argumentar quedaría únicamente un “resto decisionista que no se puede absolver argumentativamente; el momento volitivo ocupa con razón ese lugar”¹⁶.

Pero ahí no termina esta confrontación con el escepticismo moral. Habermas piensa que el puntillazo fatal puede ser dado por una simple consideración del comportamiento del escéptico: “por medio de su comportamiento, el escéptico anuncia su participación en la comunidad de aquellos

¹⁴ *Ibid.*, p. 108.

¹⁵ *Ibid.*, p. 109.

¹⁶ *Ibid.*

que argumentan, nada más, pero tampoco nada menos”¹⁷. Y es justo ahí donde Habermas da un paso que desconcierta. Según él, el escéptico moral podría si acaso negar “la moralidad”, pero de ningún modo la “eticidad de las relaciones vitales a las que él se atiene diariamente”. Pues la negación de estas relaciones lo obligaría a huir hacia el “suicidio” o hacia “una grave enfermedad mental”: “en cuanto él se mantiene en general en vida, es una robinsonada –con la que el escéptico podría demostrar su salida de la acción comunicativa de una manera muda e impresionante– ni siquiera representable como una ficticia reglamentación tentativa”¹⁸.

Creo que aquí la ética discursiva incurre en un exceso inaceptable: el de considerar a una posición que no es filosófica como si lo fuera, y darle un tratamiento que no es de ningún modo filosófico. Entre cognitivista ético y escéptico no hay, ni puede haber, un debate filosófico –por lo menos en la forma como Habermas presenta ese enfrentamiento. Y eso, sencillamente, porque lo que él llama escepticismo moral no es una posición filosófica, ni real, ni posible, sino fingida por mor de la refutación. Es una posición fingida *ad hoc*, y presentada como la más estúpida posible para que se caiga sola por el peso de su propia estupidez. Lo más inconveniente de este exceso reside en el hecho de provocar que se pierda el punto que la ética discursiva quiere destacar. Este punto es interesante y consiste en sostener que la negación de la eticidad, o sustancia moral social, o, si se quiere, la negación del hecho de que se está necesariamente involucrado en una “forma de vida sociocultural” –que alimenta aquellas relaciones entre las personas que se juzgan como relevantes desde el punto de vista moral–, conlleva en sí un germen autodestructivo. Se podría incluso ir más lejos y decir que quien se *niega* a aceptar que la persistencia de los lazos de la sociabilidad está también en manos de la acción individual, *niega* un aspecto esencial de la conciencia moral: el que indica el cierto grado de dependencia de la sociabilidad respecto de la personalidad. Quien, por otra parte, ya no sólo *niega*, sino que con su acción va en contra del interés colectivo, esto es, *actúa* de una forma que no es generalizable, ya que si lo fuera la sociabilidad quedaría realmente amenazada, está poniendo sobre sí la condena de su aislamiento posible y de su potencial autodestrucción. Sólo que ni en este modo de negar la conciencia moral, ni mucho menos en este último modo de obrar, tenemos –por lo me-

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 110.

nos principalmente— una posición filosófica. Lo que tenemos aquí, principalmente, es una posición inmoral, lo que en nuestra lengua se llama, acertadamente, un comportamiento “antisocial”. Que este comportamiento tenga alguna relación con una concepción de la vida o, incluso, que pueda estar en alguna relación con una concepción nihilista, no justifica hacerla equivalente a una posición escéptico-filosófica sobre la ética, llamada así, y tratada así, por no creer en el poder fundamentador de los presupuestos a los que se aferra la teoría de la acción comunicativa.

Habermas trata, en principio, al escepticismo ético como una posición a la que la caracteriza sobre todo su resistencia contra el cognitivismo ético y contra cierto tipo de optimismo respecto de la Ilustración, su confianza en valores universales y su idea fundamental de una posible cualificación de la acción sobre la base de una coordinación de ella con la razón *teórica*, o, en sus términos, sobre la base de un núcleo racional presupuesto en su naturaleza *comunicativa*, orientada fundamentalmente al entendimiento mutuo. Esa posición escéptica parece estar, además, muy próxima al empirismo ético, que acentúa aspectos no cognitivos en la motivación moral. Pero si todo lo que Habermas atribuye al escepticismo ético al final del ensayo aquí referido, y que no tiene más fin que refutarlo, fuera atribuible a la posición filosófica que él, en principio, asume como competidora de la ética discursiva, entonces estaría diciendo que quien se oponga a la ética comunicativa tendría que cometer suicidio para no pasar por inconsecuente. Ahí tenemos un exceso, un abuso teórico intolerable.

Ernst Tugendhat ha mostrado, por ejemplo, de manera a mi modo de ver acertada, que el intento de fundamentación de la moral acometido por Habermas no puede escapar a un círculo, en cuanto que lo que este último entiende por “razón”, y que constituiría la clave del “fundamento moral” de una acción comunicativa, vale como tal para la situación discursiva ideal, pero una vez ha sido “puesta por las condiciones de la situación ideal”. “Habermas pretende poder fundar, de ese modo, una ética en el sentido de la concepción kantiana, para la cual el principio de universalización es fundamental, pero en realidad él la ha presupuesto.”¹⁹ Un reparo semejante puede ser tenido como escéptico o, al menos, puede ser instrumentalizado por el escéptico filosófico, uno de cuyos hábitos preferidos consiste en des-

¹⁹ Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994, p. 165; cf. también *ibid.*, p. 168.

montar proyectos de fundamentación comprobando en ellos procedimientos circulares. Si es cierto lo que dice Habermas sobre el escéptico al final del ensayo que me ocupa, entonces tendríamos que esperar del autor de una crítica como la acabada de referir que se suicide, si no desea que quede demostrada la inconsecuencia vital que supondría la negación de los presupuestos de la ética comunicativa. Habrá quien diga que ahora el que abusa soy yo con esta inusitada provocación. Esa impresión tendría que desvanecerse si se considera que sólo me interesa hacer resaltar el hecho de que no es aceptable atribuir a una posición pretendidamente filosófica, comportamientos que no son filosóficos. No puede dejar de sentirse en esta forma de proceder de la ética discursiva la resonancia de un tono dogmático. Aquí ocurre, además, algo muy parecido a lo que ha ocurrido en la historia de la filosofía moderna cuando se ha pretendido refutar el escepticismo filosófico: que, para llevar a cabo tal propósito, se finge una posición no interesante, ni existente, exagerada e insostenible, y después se indica que ella no es sostenible. Un expediente que es banal y al que parece haber recurrido la ética discursiva, tanto en la versión de Habermas, como en la de Apel²⁰.

19. Quisiera insistir brevemente en que uno de los defectos más notorios del procedimiento argumentativo de la ética discursiva que acabo de criticar consiste en que lleva a descuidar aspectos valiosos de la misma teoría propuesta por Habermas. Descaría referirme a uno: Habermas sostiene que quien renuncia a una acción orientada a la comprensión puede aislarse en un tipo de acción puramente estratégica o, incluso, puede llegar a la esquizofrenia y al suicidio. En otras palabras, el abandono o descuido de la acción orientada a la comprensión mutua es autodestructivo²¹. Ésa es una tesis muy llamativa e interesante que pierde su valor cuando es aplicada al escepticismo ético, como hace su autor, y no es pensada, en cambio, en relación con quien debe ser pensada; a saber: el actuante inmoral, que es a la vez actuante antisocial. Quien se encuentra en un “callejón sin salida existencial” –como dice acertadamente Habermas– al abandonar la argumentación y la acción orientada hacia la comprensión, no es el escéptico filosófico, que duda del valor fundador de la moral de la teoría de la acción comunicativa o, incluso, que duda de que detrás de toda intención de hacer-

²⁰ Cf. mi “Significado y banalidad del escepticismo filosófico”, o.c., especialmente pp. 65ss.

²¹ Habermas, Jürgen, o.c., p. 112.

se comprender haya un fundamento normativo, sino el actuante que sirviéndose de bienes públicos, como el lenguaje, o todo aquello que depende de la realidad institucional y reglada, ignora o desdeña olímpicamente su condición de estar abocado a la intersubjetividad, en cuanto pretende alcanzar su único beneficio, así esa pretensión redunde en un descalabro para los otros, para lo público.

20. La acción que no permite, o no puede, ser generalizada, pues esa generalización traería consigo la destrucción de los lazos de la sociabilidad es, sin más, inmoral y antisocial. Quien actúa así y al mismo tiempo se beneficia de la existencia de dichos lazos, en cuanto desea mantenerse en vida (y vida individual no es posible sin vida social), está incurriendo en algo en cierto sentido más drástico que una contradicción performativa: está cometiendo –ése sí– una *inconsecuencia vital*, está –ahí sí– en un “callejón sin salida existencial”. En el caso de la contradicción performativa se estaría viendo afectada, básicamente, una acción discursiva. En el segundo caso, el que he llamado inconsecuencia vital, está en juego tanto la inclusión de la persona, como tal, en el mundo de las personas, como la existencia física misma. En ese sentido puede decirse que mi intento de mostrar una relación íntima y de mutua alimentación entre la conciencia moral individual y la realidad social es, desde un punto de vista *racional*, muy moderada y cauta, casi escéptica. Pero desde un punto de vista que podríamos llamar *existencial* es algo más radical.

48 21. Una cita de una entrevista con Carlos Castaño, el jefe de las milicias paramilitares de Colombia, puede servir para ayudar a comprender la inconsecuencia vital, la *contradicción existencial* de la que aquí he hablado. Quisiera servirme de ese ejemplo para *ilustrar* la radicalidad de mi punto de vista con ayuda de una situación real y no por contraste con una posición filosófica fingida. Cuando aún era un niño, el padre de Carlos Castaño, un campesino colombiano trabajador y acomodado (no un gran terrateniente), fue secuestrado por la guerrilla comunista y posteriormente asesinado, entiendo que después de haber sido pagada la recompensa. Es demasiado difícil pedir al familiar de la víctima de un acto semejante que administre con alguna ecuanimidad el resentimiento que una atrocidad así provoca. Del mismo modo debe ser reconocido que la fundamental inmoralidad e indecencia de las acciones de la guerrilla colombiana (atiéndase, si no, a su criminal e indefendible “justificación” del secuestro) es uno de los principales combustibles de nuestro actual desmadre. Los hijos del señor Castaño

juraron venganza. Algo más o menos fácil de prever en el país de los hermanos de Ángela Vicario. Años después, Carlos –entre tanto ya dedicado a una guerra ciega y fanática contra la guerrilla comunista colombiana– se hallaba con sus hombres en un poblado realizando una operación militar. Se trataba de la búsqueda de un odiado guerrillero (o de alguien, para él, ligado a la guerrilla) que se encontraba en algún lugar del pueblo. El guerrillero, o presunto simpatizante de la guerrilla, fue hallado y asesinado en presencia de su mujer y sus tres hijos. El jefe de Castaño, su hermano Fidel –el fundador de los paramilitares del norte de Colombia, ya muerto– ordenó a su hermano Carlos: “¡Hay que matarlos a todos!”. “No puedo”, respondió Carlos, “son niños y no han hecho nada”. “Lo harán”, replicó Fidel, “cobrarán venganza más tarde, como tú y yo”. Y ordenó de nuevo: “Todos deben morir, o por lo menos los de 15 y 17 años”. “No fui capaz”, continuó contando Carlos Castaño en la entrevista aquí referida de memoria. “Claro que me vi ahí. En todo esto hay una contradicción interna”²². Matar y querer seguir viviendo es una inconsecuencia vital. Obrar y vivir de acuerdo con móviles que se oponen tan estridentemente a los móviles de la vida, y a los principios de la vida social, es incurrir en una contradicción existencial.

²² Esta entrevista apareció en un número de diciembre de 1997 de la revista *Cambio 16*, Bogotá.