

En busca de la felicidad perdida. Sobre el conflicto de paradigmas en la ética contemporánea

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

Siguiendo un revelador juicio de Hegel acerca de la ambivalencia de la moral moderna, podría decirse que el consenso buscado en los debates de la ética contemporánea oscila entre la utopía y la nostalgia, entre la invención y la tradición. La idea de una concertación armoniosa de los intereses de todos, que pueda servir de norma moral vinculante, suele buscarse en la proyección de una comunidad ideal o en la recuperación de un paraíso perdido. Es, con toda la ambigüedad de la expresión, una búsqueda de la felicidad perdida. Pero una búsqueda oscilante como ésta parece enfrentarse inevitablemente a paradojas argumentativas, como lo atestiguan los debates aporéticos de la moral en las últimas décadas, y como trata de mostrarse también en este ensayo.

“In Search of Lost Happiness. On the Conflict of Paradigms in Contemporary Ethics”. Following Hegel’s revealing judgment concerning the ambivalence of modern morals, it could be contented that the consensus looked for in contemporary ethical debates oscillates between utopia and nostalgia, invention and tradition. The idea of a harmonious agreement of everybody’s interests that could act as a binding moral norm is usually searched for in the projection of an ideal community or in the retrieval of a lost paradise. It is, with all the ambiguity of this expression, a quest for lost happiness. But an oscillating quest like this, inevitably faces argumentative paradoxes as the aporetic moral debates of the last decades show, and also as this essay intends to show.

En un pasaje poco frecuentado de la *Fenomenología del espíritu* sostiene Hegel que la condición del hombre moderno desde el punto de vista moral está marcada por una ambivalencia muy particular. Si se la considera en relación al pasado, es decir, en relación a la tradición de la que proviene y de la que el mundo griego es un paradigma de armonía, entonces dicha condición debe caracterizarse como una *pérdida*. Lo es, porque el individuo no se identifica ya con el *ethos* de su pueblo, porque ya no posee un sistema de creencias evidente que dé sentido a su existencia particular. Pero, si se la considera en relación al futuro, es decir, en relación a las posibilidades contenidas en la libertad y la razón del individuo, entonces ella debe caracterizarse como una *búsqueda*. No teniendo ya raíces, el individuo está en condiciones de imaginar un *ethos* nuevo que satisfaga idealmente las aspiraciones de todos los seres humanos. En el primer caso, se asume que el individuo “ha dejado atrás la felicidad”; en el segundo caso, que “aún no la ha alcanzado”¹; su condición oscila pues entre la pérdida y la búsqueda de la felicidad. Ambas caracterizaciones son posibles, nos dice Hegel, y son además necesarias porque ellas expresan una misma realidad, vista desde perspectivas opuestas. El individuo “tiene que abandonar esa felicidad” para obtener conciencia de sí, pero a la vez debe reencontrarla para que esa conciencia de sí no sea una mera ilusión. Ello ocurre justamente porque lo más característico de este sujeto moderno parece ser su experiencia de una ausencia, de una infelicidad, o, como decían los románticos, la experiencia de su “extrañamiento” en el mundo.

Este juicio de Hegel sobre la moral moderna es muy penetrante porque encierra una valoración filosófica de la historia que ha llegado a formar parte prácticamente del sentido común de nuestra época. Allí hallan sus fuentes, para no citar más que un ejemplo, los trabajos sociológicos de Max Weber sobre el proceso de racionalización de la

¹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 211ss. Modifiqué ligeramente la versión de Roces.

cultura occidental. Pero, no es por sus repercusiones, ni tampoco por un interés hermenéutico inmanente a la filosofía de Hegel que la tesis puede ser ahora relevante. Lo que yo quisiera hacer, a continuación, es valerme libremente de esta intuición sistemática hegeliana para tratar de caracterizar, por mi parte, el estado de la cuestión de los trabajos y los debates sobre moral en este fin de siglo. Mi hipótesis es que el consenso moral buscado en estos debates parece oscilar entre la nostalgia y la utopía, entre la tradición y la invención. La idea de una concertación armoniosa de los intereses de todos, que pueda servir de norma moral vinculante, suele buscarse hoy en día en la recuperación de un paraíso perdido (el consenso que hemos dejado atrás) o en la proyección de una comunidad ideal (el consenso en pos del cual andamos). Andamos *tras un consenso*, en el doble sentido que encierra esta expresión. Pero, al plantear el problema de la moral en una sola de las direcciones señaladas, muchas teorías se entrampan en situaciones paradójicas, como parecen atestiguarlo los debates aporéticos de la moral en las últimas décadas. Así ha ocurrido con el debate alemán entre moralidad y eticidad, con el debate anglosajón entre liberalismo y comunitarismo, y así está ocurriendo con el más reciente debate en torno a los modelos del reconocimiento en moral. Lo que no parece oscilar, en cambio, es la situación simultáneamente nostálgica y anhelante del individuo desintegrado aún a fines del milenio, lo que explica en cierto modo el renacimiento contemporáneo de la filosofía práctica y la paulatina expansión del interés por la visión aristotélica de la ética.

Lo que deseo proponer es pues una lectura sistemática de los debates recientes sobre la ética siguiendo el hilo conductor que acabo de presentar. Como es natural, esta lectura va a tener que ser selectiva. Y ya que he comenzado citando a Hegel, voy a emular también su manía clasificatoria, y voy a dividir mi ensayo en tres partes, cada una de las cuales estará subdividida a su vez en tres partes. En la primera parte general, me ocuparé del *paradigma del consenso utópico*, que es en buena cuenta el paradigma del universalismo moral. Explicaré allí en qué sentido el ideal moral que se propone puede ser caracterizado como un consenso *en pos del cual* andamos. Como modelos representativos de este paradigma analizaré la noción habermasiana de una comunidad ideal de comunicación y la idea de una sociedad justa y bien

ordenada de Rawls. Trataré luego de mostrar cómo este modelo ha surgido y se ha puesto de manifiesto en los debates más recientes de la filosofía moral. Y me detendré, en un tercer paso, en lo que considero son las paradojas argumentativas en las que incurre la concepción utópica del consenso. En la segunda parte general me ocuparé del *paradigma del consenso nostálgico*, que es en buena cuenta el paradigma del contextualismo moral. También en este caso presentaré una argumentación en tres pasos: primero, analizaré las propiedades que los mismos filósofos contextualistas consideran propias de su concepción ética; segundo, haré extensivo este análisis a otros modelos contextualistas; y tercero, mostraré las paradojas que enfrenta este modo de concebir la concertación moral. Finalmente, en la tercera parte, abogaré en favor de un paradigma más modesto, menos unilateral, de consenso, que llamaré “dialéctico”, en el que supondré como necesario asumir en toda su crudeza el carácter paradójico de la situación de extrañamiento de la modernidad. Veremos entonces, como siempre en tres momentos, cuáles son esas paradojas constitutivas de la moral, qué tipo de consenso nos es posible esperar y qué papel le toca jugar en dicho contexto a la filosofía práctica.

1. El paradigma del consenso utópico

1.1. El modelo

Comencemos por preguntarnos en qué medida el ideal moral del universalismo puede ser considerado en términos de un consenso proyectado hacia el futuro. Retomemos para ello el hilo de esta madeja y recordemos lo que Hegel decía sobre el individuo moderno: que éste *debe abandonar* el supuesto estado de felicidad de su sociedad tradicional. *Debe* hacerlo porque sólo así podrá afirmar su libertad y su autonomía como individuo. Este hecho es constitutivo de la constelación conceptual de la moral moderna, aunque, como veremos, no necesariamente es reconocido y asumido como tal. En efecto, para todas las teorías universalistas, el punto de partida y el valor central de la moral es la *autonomía* del individuo. Nada debe haber —ni la tradición, ni la religión, ni el orden del mundo— que anteceda al individuo

como causa de determinación de su voluntad, es decir, que perturbe su capacidad de decidir por sí mismo lo que conviene a su felicidad.

Pero, con la autonomía sola no se construye ninguna moral. La moral es un asunto que concierne a la convivencia con los otros, tanto más en el contexto de las teorías universalistas, que pretenden justamente abarcar entre los “otros” a todos los seres humanos. El desafío mayor para este modelo es pues imaginar, a partir de la defensa de la autonomía individual, una forma de concertación colectiva que pueda ser aceptada por todos los individuos o que pueda incluso ser asumida por ellos como norma vinculante. La pura autonomía conduce, simbólicamente hablando, a la guerra de todos contra todos. La pura concertación, sin legitimación por parte de los individuos, niega su autonomía y su libertad. El objetivo del modelo es por eso, aunque parezca paradójico, hacer surgir la concertación a partir de la autonomía, construir el consenso a partir del disenso.

No sorprende por eso que los dos recursos conceptuales, metafóricos, más frecuentes entre las teorías universalistas de la actualidad para afrontar este desafío sean el contrato y el diálogo. En ambos casos se presupone la existencia de interlocutores aislados que entran en contacto unos con otros con la finalidad de instaurar un acuerdo que impida la violencia y legitime la convivencia pacífica. El contrato es una categoría jurídica que difícilmente se deja desligar de la idea de la negociación y del conflicto de intereses. El diálogo es una categoría antropológica, sólo en fecha reciente empleada para fines de justificación moral. En la modernidad ha habido además otros dos recursos argumentativos destinados a legitimar el consenso utópico, pero que ya prácticamente han caído en desuso, a saber: la teoría del derecho natural y los postulados metafísicos acerca de la definición de la razón práctica pura. Entre todos estos recursos hay diversos tipos de parentesco, pero como lo que nos interesa ahora son las teorías contemporáneas, voy a concentrarme sólo en los dos primeros, para lo cual me referiré a las concepciones de John Rawls y de Jürgen Habermas.

John Rawls sigue defendiendo en la actualidad una teoría moral de tipo contractualista. Su estrategia argumentativa no difiere en lo esencial de la estrategia clásica de Hobbes, pues lo que nos propone es nuevamente un experimento mental que nos transporte a una “posición originaria” —una nueva versión del “estado natural”— en la que

los individuos sean finalmente intercambiables unos con otros. Allí, premunidos de una condición igualitaria o, mejor dicho, despojados de toda diferencia relevante por efecto del velo de la ignorancia, los individuos (o las partes que los representan) deberán elegir los principios morales que han de regir su vida social. Lo que los individuos acuerdan en esa situación contractual es, en pocas palabras, cuál es el modelo de sociedad justa y ordenada que todos están dispuestos a aceptar en la medida en que no atenta contra sus intereses particulares. El resultado del acuerdo contractual es el consenso utópico que va a servir como norma moral vinculante de la teoría.

En sus últimos trabajos, especialmente en su libro *Liberalismo político*, Rawls ha hecho algunas precisiones y algunas concesiones ante las críticas de sus adversarios comunitaristas, sobre las que nos ocuparemos en el punto siguiente. Pero ha vuelto a insistir en su propósito de reactualizar el modelo contractualista de la moral. En particular, ha dado marcha atrás aunque, a mi entender, sólo en modo aparente² con respecto a las pretensiones universalistas de su teoría, pues ahora se imagina que el consenso utópico de la justicia imparcial sería válido en principio sólo para la sociedad democrática occidental. Si ello es así o no, puede dejarse por el momento de lado, pues lo que me interesa subrayar aquí es ante todo la idea de un consenso proyectado al futuro sobre la base de una situación originaria de dispersión y atomización individual. Y, en ese punto, la posición de Rawls no ha variado.

Jürgen Habermas no es un contractualista en sentido estricto, sino más bien un partidario del consenso argumentativo, es decir, su teoría se vale del segundo de los recursos metafóricos mencionados hace un momento: el recurso del diálogo. Este hecho es muy importante porque nos sitúa con más claridad aún en el contexto de la filosofía práctica de la segunda mitad de este siglo. El diálogo al que Habermas, al igual que muchos otros filósofos morales, se refiere deriva en buena cuenta del giro lingüístico efectuado por la filosofía gracias a la influencia tanto del segundo Wittgenstein como de la obra de

² Me remito a un trabajo más extenso sobre los cambios en la posición de Rawls: "Tras el consenso. Sobre el giro epistemológico-político de John Rawls", en: *Isegoría*, 14 (octubre 1996), pp. 111-125.

Husserl. Es pues la dimensión pragmática del lenguaje lo que se halla aquí en el primer plano. Es por su intermedio que se trata de replantear el tránsito de la autonomía individual a la generación del consenso. Que esto sea así se debe, como el mismo Habermas lo reconoce, a que ya no es posible seguir aspirando a una fundamentación deductiva de la universalidad de la norma moral ni, menos aún, a una postulación metafísica de algún principio de universalización, como era el caso de Kant. Pero se sigue, sí, manteniendo como meta la búsqueda de un procedimiento que, en forma análoga al imperativo categórico, haga las veces de criterio inductivo capaz de someter a examen los propósitos morales de los individuos comprometidos en la acción.

El consenso utópico de Habermas se llama la “comunidad ideal de comunicación”. Una tal comunidad se caracteriza por el hecho de que todos los miembros que forman parte de ella se hallan en igualdad de condiciones, discuten entre sí formulando pretensiones de validez criticables y susceptibles de fundamentación, y sólo admiten la validez de alguna opinión en virtud de la fuerza de los argumentos. Es mucho lo que se puede decir sobre este ideal de consensualidad. Pero, lo más interesante con respecto a nuestro tema es el modo en que se accede a dicha comunidad ideal a partir de la definición previa de los individuos como sujetos autónomos. Porque, dadas las pretensiones universalistas del modelo, dicho acceso tiene que obtenerse por medio de un procedimiento de fundamentación que posea un carácter irrefutable. Así se explica que la vía llamada “pragmático-trascendental” de fundamentación sólo se detenga en la constatación de una presunta “contradicción performativa”, es decir, en la contradicción en que incurriría el interlocutor que pusiese en duda la validez de la norma universal que sirve de condición de posibilidad al juego mismo de la argumentación.

Más de una vez ha sostenido Habermas que la ética discursiva se propone ofrecer una alternativa profana al ideal de solidaridad propagado por las grandes religiones monoteístas. Se trata de darle a ese ideal una justificación racional independiente de las hipotecas fundamentalistas de aquellas religiones y, por ende, universalmente válida. Entre los requisitos que debe satisfacer semejante concepción de la ética —requisitos que pueden hacerse extensivos a la ética de Rawls y a la mayor parte de las concepciones universalistas— considera por

eso los siguientes: la ética debe ser *deontológica*, *cognitivista*, *formalista* y *universalista*³. Y estas cuatro propiedades pasan a ser naturalmente también propiedades del consenso utópico que la ética se propone concebir.

La ética ha de ser *deontológica* en el sentido en que se ocupe sólo del deber-ser de las normas relativas a la acción, es decir, que se ocupe sólo de su obligatoriedad. En esto se diferencia de las éticas clásicas, para las cuales el objeto de la reflexión eran los asuntos relativos al “bien” o a la “vida buena”. Para la ética discursiva, en cambio, el problema se restringe exclusivamente a la rectitud (o a la justicia) de las acciones humanas. Lo que se trata de determinar, en este caso, es la validez de las acciones respecto de ciertas normas o la validez de las normas respecto de ciertos principios. Debe ser una ética *cognitivista* porque entiende la rectitud de las normas en analogía con la verdad de las proposiciones. Por cierto, no identifica ambas cosas, pero interpreta sí las pretensiones prescriptivas de una norma de modo análogo a las pretensiones descriptivas de una verdad: lo que se quiere destacar en ambos casos es la necesidad de recurrir argumentativamente a buenas razones que sirvan de fundamento a las pretensiones de validez normativa o veritativa. Sostiene por eso Habermas que la pregunta central de una ética cognitivista es: “¿cómo fundamentar los enunciados normativos?”⁴. (Esta propiedad, habría que aclarar, no se aplica al caso de Rawls, quien se resiste explícitamente a admitir el cognitivismo en su teoría.) Debe ser, además, una ética *formalista* porque propone un principio de justificación de las normas que no diferencia a éstas últimas respecto de su contenido, sino tan sólo respecto de las condiciones de su universalización posible. Emula, en tal sentido, el principio kantiano del imperativo categórico, por medio del cual no se establece qué acción específica es buena, sino qué condiciones debe satisfacer cualquier acción para poseer dignidad moral. Pero se separa de Kant para evitar el problema del carácter monológico y solipsista de la actitud subjetiva que examina las propias máximas y propone a cambio un criterio diferente, llamado, en términos

³ Habermas, Jürgen, “¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?”, en: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 100-102.

⁴ *Ibid.*, p. 101.

generales, “el procedimiento de la argumentación moral” (“das Verfahren der moralischen Argumentation”). Es sobre esta base que se establece el famoso “principio U” (de “universalización de las normas”). Debe ser, finalmente, una ética *universalista* en el sentido en que aspira a proponer un principio moral que posea validez universal y que no sea vulnerable, por tanto, a las críticas del relativismo cultural y del relativismo histórico. “Hay que poder demostrar —escribe Habermas— que nuestro principio moral no se limita a reflejar los prejuicios de los actuales europeos adultos, blancos, varones y provenientes de las capas burguesas”⁵. La vía alternativa de fundamentación es la vía “pragmático-trascendental” ya comentada del discurso argumentativo.

1.2. Sus defensores

El listado de estas propiedades de la ética no hace sino acentuar el carácter utópico del consenso que se pretende alcanzar, y corrobora lo que venimos diciendo con respecto a esta primera caracterización de las teorías morales contemporáneas. Antes de entrar, sin embargo, a analizar las paradojas en las que incurre este paradigma, quisiera mencionar brevemente algunos movimientos o debates de la filosofía moral de este fin de siglo en los que se enmarcan los autores que estoy analizando. Ya al comienzo me referí a tres amplios debates de la filosofía moral contemporánea: al debate continental (o alemán) entre moralidad y eticidad, al debate anglosajón entre liberalismo y comunitarismo y al debate reciente, que bien podríamos llamar “intercontinental”, sobre los modelos del reconocimiento. Todos éstos son debates que han congregado a los principales especialistas en filosofía moral en la segunda mitad de este siglo, y que lo han hecho de un modo filosóficamente fructífero, porque los títulos que dan nombre a dichos debates expresan ya de por sí una caracterización conceptual de las controversias.

La pareja de términos *moralidad* y *eticidad*, con la que se desató una polémica sobre filosofía moral principalmente en lengua alemana a partir de los años sesenta, se remonta a una caracterización hegelia-

⁵ *Ibid.*, p. 102.

na de la disputa central de la filosofía práctica. *Moralidad* designa, en tal sentido, a la concepción propiamente moderna de la ética, basada en el principio de la autonomía o la autodeterminación racional; *eticidad*, en cambio, se refiere a los esfuerzos de actualización de la concepción sustancialista antigua de la “vida buena”, incluida naturalmente la propia concepción hegeliana. Al utilizar esta pareja de conceptos, los filósofos contemporáneos hacían suya la caracterización hegeliana y tomaban partido por una u otra de las tradiciones allí representadas: los universalistas se adherían a la tradición moderna, kantiana, y los contextualistas lo hacían a la tradición aristotélica y hegeliana. Esta polémica ha sido larga y copiosa en producción bibliográfica, aunque no pueda decirse realmente que haya llegado a zanjarse⁶.

El movimiento comunitarista surgió posteriormente, a inicios de los años ochenta, en el contexto de la filosofía anglosajona, más específicamente, de la filosofía y la sociología norteamericanas. Y desde sus inicios tomó como blanco de sus críticas a la filosofía y la cosmovisión del liberalismo, muy en particular a la obra temprana de John Rawls. Los motivos teóricos que animan a este debate no difieren en lo esencial de los que eran materia del debate anterior, razón por la cual se ha producido una difusión muy rápida y muy extendida de las obras de sus protagonistas en el mundo entero. Los comunitaristas reivindican un modelo de comprensión moral de corte neoaristotélico, y usan deliberadamente la noción de “comunidad” en contra de lo que les parece la mayor deficiencia del modelo liberal: el individualismo y el desarraigo de su definición de la libertad. Los liberales, por su parte, hacen suyo el modelo de comprensión moral universalista, ya sea en su versión neokantiana o en su versión contractualista. Aunque no pueda decirse que este debate haya llegado a su fin, puede observarse, sí, que ha dejado atrás la confrontación abierta y que está entrando últimamente en una etapa un poco más fecunda en la que se procura tender puentes de conciliación entre las posiciones. Uno de los nuevos horizontes de discusión, en el que se encuentran filósofos provenientes de las diferentes tradiciones mencionadas, es el debate sobre la teoría

⁶ De ella me he ocupado largamente en un trabajo aparecido inicialmente en alemán con el título “Lassen sich Moralität und Sittlichkeit miteinander vermitteln?” en: *Philosophische Rundschau*, 38 (1991), pp. 14-47, y luego en castellano con el título “¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?”, en: *Aréte*, VIII (1996), pp. 25-64.

del *reconocimiento* en la ética. El reconocimiento —por cierto, igualmente un tema de origen hegeliano— es una categoría ética que parece prometer un avance en la controversia porque por definición comprende una *relación entre sujetos*, no un individualismo de partida. Quizás también por eso este nuevo debate está teniendo acogida entre los filósofos de las diferentes tradiciones, pues vemos allí intervenir a Charles Taylor y a Jürgen Habermas, a Paul Ricoeur y a Michael Walzer, a Nancy Fraser y a Axel Honneth⁷.

En todos estos debates, aun con los cambios de signo que impliquen las nuevas caracterizaciones conceptuales, parece articularse siempre una misma oposición entre los universalistas neokantianos y los contextualistas neoaristotélicos. Y una de las formas de manifestación más claras de esta oposición es la definición de lo que constituye para cada una de ellas el ideal de la concertación moral, es decir, justamente el modo en que determinan conceptualmente el consenso tras el cual se hallan. Volvamos entonces al hilo de nuestra madeja, y pasemos a ver en qué medida, como se ha anunciado desde el inicio, la conceptualización del consenso utópico halla sus límites en el surgimiento de algunas paradojas de su propia argumentación.

1.3. Las paradojas

Para facilitar la revisión de las paradojas de este modelo voy a servirme de las mismas características que Habermas consigna como definitorias del consenso utópico y de la ética que lo promueve, a saber: que ésta debe ser deontológica, cognitivista, formalista y universalista. Sobre cada una de tales propiedades podría desarrollarse una vasta discusión, de modo que no me queda sino presentar sucintamente los problemas de coherencia lógica a los que aludo.

⁷ Cf. Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997, así como: "Reconocimiento y obligación moral", en: *Arété*, IX (1997), pp. 235-252; Taylor, Charles, "The Politics of Recognition", en: Gutman, Amy (Ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 25-73; Habermas, Jürgen, "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat", in: Taylor, Ch. y otros, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1994, pp. 147-196; Fraser, Nancy, *Justice interruptus*, Nueva York/Londres: Routledge, 1997.

Deontológicas son, en realidad, todas las éticas, al menos en un sentido que podríamos llamar genérico o *débil*, es decir, en el sentido en que se ocupan de la valoración de la realidad o del carácter prescriptivo de nuestros juicios. Pero cuando Habermas nos habla de la propiedad deontológica de la ética o del consenso, lo hace en un sentido que debemos llamar *fuerte*, es decir, como una propiedad que se opone *per definitionem* a la realidad empírica y que establece, por tanto, una relación estricta de exclusión entre ser y deber-ser. Es más, justamente este carácter excluyente de la relación es el que permite establecer la obligatoriedad del consenso moral. Pero eso significa entonces que la norma moral nos coloca en la paradójica situación de comandarnos distorsionar el deber-ser al exigirnos convertirlo en mero ser, ya que desvirtuamos de ese modo su pureza. El deber-ser reposa sobre una estructura lógica tal que puede simultáneamente ordenarnos y prohibirnos su realización; la pureza normativa del deber-ser y la imposibilidad de su puesta en práctica no son más que las dos caras de una misma moneda.

En segundo lugar, que la ética o el consenso deban ser cognitivos o cognitivistas significa que deben ser asimilables al discurso veritativo. Asimilar el discurso moral al discurso científico tiene por finalidad introducir en la ética un tipo de razonamiento claramente discriminatorio que garantice la aceptabilidad o la no-aceptabilidad de las pretensiones de validez. Por eso es tan importante para Habermas seguir una estrategia de fundamentación pragmática en la que el peso recaiga sobre una teoría de la argumentación. Pero, al proceder de ese modo, nos vemos en la paradójica situación de tener que introducir también criterios de apodicticidad y de eliminación del error en la ética. Quien no acepta el procedimiento de fundamentación, se contradice. Quien discrepa sobre las condiciones del lenguaje moral, comete un error. Es demasiado lógico lo que pasa a ser considerado ético, y es demasiado lo que queda así excluido de la ética.

En tercer lugar, el consenso debe ser formalista en el sentido en que concibe a los interlocutores del contrato o del diálogo como sujetos desarraigados y porque evita deliberadamente pronunciarse sobre los asuntos concernientes a la valoración de la vida. Es a este respecto que se han hecho notar con más fuerza las paradojas del modelo utópico. En resumen, las dificultades son de tres tipos: un consenso de

esa naturaleza es teóricamente inconsistente, prácticamente inservible y políticamente encubridor. Es teóricamente inconsistente porque incurre en una petición de principio o en una argumentación circular, es decir, porque sólo logra asegurar el proceso de fundamentación al que aspira, o bien postulando la vigencia previa de ciertos principios normativos, o bien atribuyéndole a los sujetos dialogantes la voluntad de concertar que ellos tendrían en realidad que producir recién por medio del diálogo. Es prácticamente inservible porque la única norma que el modelo llega a producir es una especie de supernorma, que nos dice, sí, qué requisitos de aceptabilidad debe satisfacer cualquier norma, pero no nos sabe decir qué contenido debería ésta tener, ni qué finalidad, ni qué sentido. Y es políticamente encubridor porque al definir a los individuos como participantes ideales de un acuerdo originario, corre el peligro de legitimar implícitamente las condiciones reales en que viven tales individuos, que son condiciones de desigualdad, o acaso no permite tematizar el desencuentro, tan conocido por nosotros, entre la legalidad y la realidad.

Finalmente, en cuarto lugar, la pretensión universalista del consenso se enfrenta a una dificultad muy simple, pero no por ello fácil de resolver, que consiste en atribuirle validez suprahistórica a una representación moral surgida históricamente. No digo que no se entienda la intención que anima a este universalismo o el papel que puede tocarle jugar en el contexto internacional —pensemos, si no, en el papel que desempeña la defensa de los derechos humanos—, pero ni la intención ni la funcionalidad política son suficientes para evitar la paradoja mencionada. Como diría Goethe: “El mensaje, lo entiendo muy bien. Lo único que me falta es la fe.” (“Die Botschaft verstehe ich wohl, mir fehlt nur der Glaube.”)

2. El paradigma del consenso nostálgico

2.1. El modelo

Es hora de que volvamos la mirada del futuro al pasado y recordemos que el individuo moderno, en el escenario que nos está sirviendo de inspiración, puede considerar su condición no sólo como una búsqueda, sino también como una *pérdida* de la felicidad. En tal caso,

el ideal moral es también el de un consenso tras el cual nos hallamos pero esta vez en el sentido en que lo hemos dejado atrás. Y debemos entonces recuperarlo. No es difícil caracterizar de esta manera a las concepciones contextualistas, tanto en su vertiente neoaristotélica como en su vertiente comunitarista. Si el punto de partida del universalismo lo veíamos en la definición del individuo como sujeto autónomo, el punto de partida del contextualismo debe verse exactamente en la posición inversa: en la definición del individuo como miembro de una comunidad. Es esa comunidad de creencias morales compartidas la que constituye el núcleo del consenso nostálgico.

Como en el caso anterior, tratemos de reseñar sucintamente las características de este modelo de consenso valiéndonos de algunas propiedades que sus propios defensores proponen como esenciales, y veamos luego en qué medida el desarrollo de dichas propiedades conduce a dificultades paradójicas en la argumentación⁸. Voy a referirme básicamente a tres de ellas, y mencionaré esta vez a los autores que las defienden sólo de modo ocasional: hablaré de la perspectiva teleológica en la definición del individuo, de la idea de comunidad y de la noción de tradición. Estas tres propiedades se relacionan estrechamente unas con otras; juntas componen el cuadro del consenso que estoy llamando nostálgico.

En casi simétrica oposición al punto de partida de los universalistas, es decir, a la definición del individuo como sujeto autónomo, los contextualistas invocan la raigambre comunitaria del sujeto como único y último marco de referencias de la teoría moral. Al yo desarraigado de los neokantianos, contraponen la caracterización teleológica del individuo a la usanza aristotélica. En términos estrictamente éticos, aunque un tanto esquemáticos, el contextualismo se inspira en una concepción sustancialista, material, eudemonista de la ética, en la que el eje conceptual es la visión común de la vida buena o de la felicidad. Es decir, está asociado a una concepción de la moral de acuer-

⁸ He desarrollado más este tema en un ensayo titulado: "Topische Paradoxien der komunitaristischen Argumentation", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42 (1994), pp. 759-781. Versión castellana: "Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista", en: Cortés, Francisco y Monsalve, Alfonso (Eds.), *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, Valencia: Colciencias/Edicions Alfons El Magnànim/Generalitat Valenciana, 1996, pp. 99-126.

do a la cual lo más importante es definir el sentido de la vida, explicar de qué manera podemos llegar a ser felices y vivir mejor. En tal sentido, Michael Walzer nos invita a permanecer en la caverna, compartiendo el destino del común de los mortales, en lugar de seguir imitando la ilusión platónica de salir de ella para inventar un bien trascendente⁹. Lo que encontramos entonces no son individuos aislados con capacidad de elegir en principio cualquier cosa, sino miembros de colectividades que de hecho *han elegido ya* valores o fines comunes, es decir, que comparten, en su vida cotidiana e institucional, un sistema específico de normas morales. Los individuos mismos no son pensables al margen de estos contextos vitales o culturales, en los que obtienen su identidad a medida que internalizan el sistema de creencias en el proceso de socialización. Otros tantos argumentos análogos podemos encontrar en la obra de Charles Taylor, de Michael Sandel o de Alasdair MacIntyre.

El giro teleológico del contextualismo se expresa con mayor claridad aún en su definición de la comunidad de creencias morales. A diferencia de lo que ocurre en el modelo universalista, donde el sujeto es definido como voluntad autónoma incluso frente a sus propios fines, en el modelo contextualista el sujeto es definido dentro de un marco teleológico específico, al que se otorga prioridad con respecto a las voluntades individuales. En sentido estricto, los individuos no optan por una u otra comunidad de valores, sino que ésta última les es prioritaria, pues ella predetermina en cierto modo la naturaleza de los fines en los que ellos se socializan y con los que se identifican. No hay modo pues de definir a los individuos sin incorporarlos a un contexto teleológico específico. Para ellos, escribe Michael Sandel, “la comunidad no se refiere simplemente a lo que como conciudadanos poseen, sino también a lo que son, no se refiere a una relación que ellos eligen (como en una asociación voluntaria) sino a una adhesión que descubren, no meramente a un atributo sino a un elemento constitutivo de su identidad”¹⁰. En la definición de la comunidad, la idea metodológica que parece decisiva es que la acción individual debe interpretarse desde la perspectiva de la praxis colectiva, pues es ésta la

⁹ Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*, México: FCE, 1993, p. 12.

¹⁰ Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge/MA: Cambridge University Press, 1982, p. 150.

que otorga sentido a aquélla. En el caso específico de los comunitaristas, habría sin embargo que hacer una salvedad que, como veremos enseguida, no contribuye precisamente a aclarar las cosas. Los comunitaristas pretenden —quizás con la excepción de MacIntyre— que la comunidad que sirve de base a su modelo teleológico posee rasgos *democráticos* y no debe por eso confundirse con otros modelos autoritarios o jerárquicos de asociación. Sobre las dificultades que comporta este criterio de demarcación volveremos enseguida.

El tercero de los rasgos del consenso nostálgico que quería subrayar es la noción de tradición. La revalorización de la tradición no es, en realidad, más que una consecuencia del cambio de perspectiva de la teoría moral, pues uno de los rasgos esenciales de toda comunidad es justamente la idea de una tradición que le sirve de sustento y le otorga permanente vitalidad. También en este punto se pone de manifiesto la actitud polémica del contextualismo frente a los defensores del consenso utópico, pues para éstos, como buenos ilustrados, la tradición es un lastre que reprime la expresión de la libertad individual. Si la comunidad del pasado, en cambio, es el punto de referencia, entonces es a ella a la que habrá que remitirse para buscar las fuentes de la motivación, la renovación o incluso la crítica moral. Esto es lo que hace, por ejemplo, Michael Walzer con sus estudios sobre el significado moral y político del *Éxodo* en la tradición profética del pueblo judío. Estos estudios son particularmente interesantes porque lo que él cree observar allí no es tan sólo un caso específico de la capacidad de autocritica que posee una tradición común, sino, sobre todo, un caso paradigmático de lo que debería constituir, en su opinión, la crítica moral en cualquier sociedad, incluida naturalmente también la sociedad occidental¹¹. Y bastante más lejos que Walzer va aún Alasdair MacIntyre, quien en cierto modo parece poner en práctica lo que Hegel dice sobre la perspectiva nostálgica de definición de la felicidad. En efecto, MacIntyre considera que el proyecto moderno de fundamentación de la moral ha de entenderse como un infructuoso inten-

¹¹ Cf. Walzer, Michael. *Exodus and Revolution*, Nueva York: Basic Books, 1985, e *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge/MA: Harvard University Press, 1987, obra ésta última en la que Walzer presenta al profeta como paradigma de su propia concepción moral (la del llamado "sendero de la interpretación").

to por explicar el sentido de la vida (buena) sin recurrir a *telos* alguno, un vano intento que, con el tiempo, ha terminado por instaurar en los hechos una civilización individualista, caótica y sin sentido. La empresa es absurda, en su opinión, porque se ha abierto camino prescindiendo de un elemento esencial de la visión aristotélico-tomista precedente: de la idea de “virtud”, que es la única que da sentido al comportamiento moral. Por lo mismo, sólo podrá reconstituirse el mundo moral, tanto en sentido teórico como práctico, si logra restaurarse aquella tradición perdida. La tradición de la que habla MacIntyre debe entenderse pues como un paradigma de vida moral alternativo frente a la civilización moderna en su conjunto.

Con el llamado a volver la mirada hacia las fuentes de nuestra identidad moral, con la representación de una comunidad de valores que da sentido a nuestra orientación en el mundo y con el cultivo de una tradición que vivifica nuestras raíces culturales, los contextualistas nos proponen pues un ideal moral consensual de rememoración. Es la nostalgia de la felicidad perdida la que anida en el fondo de este proyecto y la que explica la sorprendente fuerza de su inspiración moral.

2.2. *Sus defensores*

De acuerdo al plan inicial, en este segundo paso debería referirme a las diferentes concepciones contemporáneas que hacen suyo este modelo de moral. No obstante, como ya he hecho una mención general a los debates en los que se enmarca la posición de los contextualistas, voy a limitarme ahora a dar un par de indicaciones globales que recuerden y amplíen sólo ligeramente lo ya dicho.

Con respecto a estos debates, los defensores del modelo del consenso nostálgico se hallan, como es natural, entre quienes comparten el paradigma de la eticidad, del comunitarismo o de la versión sustancialista del reconocimiento. Yo los he llamado aquí genéricamente, sin precisión, “contextualistas”, porque efectivamente sostienen un punto de vista indesligable de los contextos, tanto en un sentido estrictamente moral como en un sentido epistemológico, pero entre sus planteamientos es posible también establecer muchas diferencias. Hay neo y paleoaristotélicos, hay comunitaristas conservadores y comunitaristas

jacobinos, hay neohegelianos de izquierda y de derecha. En un volumen de la Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Carlos Thiebaut ha trazado un mapa, ilustrativo y divertido, de todos estos nuevos movimientos contextualistas, al que ha puesto por título: “Neoaristotelismos contemporáneos”¹². Para los efectos de mi argumentación, y de la tesis que defiendo, me ha bastado focalizar mi atención sobre un punto que considero común a todos ellos, y que es el carácter regresivo del ideal moral que hacen suyo.

Hay, sin embargo, además un aspecto sobre el que convendría detenerse un instante. Los tres principales representantes del contextualismo son, sin duda, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor y Michael Walzer. Pues bien, cada uno de ellos pertenece *de facto* a una tradición específica, y este hecho, lejos de ser irrelevante, es más bien muy revelador. En efecto, los tres son filósofos que, o bien profesan convicciones religiosas, o al menos consideran que la tradición religiosa a la que pertenecen puede convertirse en un modelo de comprensión de la moral y de la vida. MacIntyre es un pensador católico tomista, que defiende resueltamente la filosofía y la correspondiente concepción de la vida de Tomás de Aquino como alternativa frente a la civilización liberal. Taylor es también católico, pero menos pesimista con respecto al liberalismo, y más mundano en sus fuentes, pues vincula su inspiración religiosa a la tradición de la hermenéutica y al neohegelianismo. Walzer, en fin, es judío, y cree hallar en el judaísmo, sobre todo en la tradición de los profetas, un modo de convivencia moral del que la civilización liberal, según él, tendría mucho que aprender. El hecho de su pertenencia a una comunidad tradicional específica hace de estos pensadores, por supuesto, pensadores consecuentes, pero algo más importante aún, ese hecho nos revela que lo que los comunitaristas están poniendo en tela de juicio no es tan sólo el sistema económico o la concepción moral del liberalismo, sino más bien la concepción de la vida que subyace a los ideales y a las prácticas de la sociedad de mercado, y dirigen por eso todas sus baterías en contra de la justificación

¹² Cf. Thiebaut, Carlos, “Neoaristotelismos contemporáneos”, en: Camps, V., Guariglia, O. y Salmerón, F. (Eds.), *Concepciones de la ética*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, tomo 2, Madrid: Trotta, 1992, pp. 29-51.

filosófica que, en el liberalismo, sirve de fundamento teórico a aquellos ideales y aquellas prácticas.

2.3. Las paradojas

Paso entonces a considerar las paradojas a las que se enfrenta el intento de definir el consenso como una felicidad que hemos dejado atrás. Para ello, revisaré, como he anunciado, las tres propiedades del consenso nostálgico presentadas hace un momento, del mismo modo que lo hice en el caso del modelo anterior. Recordemos: ese consenso se propone como un giro teleológico de la filosofía moral, asume como núcleo la idea de la comunidad y revalora la noción de tradición.

Al efectuar el giro teleológico asumiendo un rol de oposición ante la concepción universalista de la moral, el contextualismo pretende establecer, como nuevo punto de partida de la ética, el sistema de valores de una colectividad. Pero, al tratar de satisfacer esta pretensión, se enfrenta al problema de cómo definir con mayor precisión la instancia comunitaria elemental y de cómo establecer claros límites entre ella y las demás. ¿Hasta dónde se debe retroceder, por así decir, para llegar a la comunidad que podremos considerar como auténtica y genuina? Ante una situación tal, la disyuntiva parece ser, o bien decretar, consecuentemente, la irrelevancia de la propia concepción para abordar las cuestiones del pluralismo, o bien adoptar, inconsecuentemente, un punto de vista transcomunitario que permita efectuar una reconstrucción histórica de la inconmensurabilidad imperante.

En segundo lugar, si la comunidad se define por medio de los criterios que ofrece la concepción eudemonista, es decir, estableciendo la primacía de los valores colectivos (y su función identificatoria) por sobre las voluntades individuales, no hay razón alguna para privilegiar una forma de comunidad sobre las otras, en otras palabras, no hay manera de justificar, como pretenden hacerlo algunos comunitaristas por ejemplo, que la comunidad de la que se habla deba ser democrática. Pretender que la comunidad en cuestión sea democrática, es hacer uso de un criterio de demarcación entre formas de comunidad para el cual la teoría no dispone de justificación. Sin la postulación de este criterio, comunidades de muy diversa índole podrían considerarse co-

mo *casos* del modelo contextualista, y no habría cómo someter a examen sus contenidos valorativos específicos. Pero, además, una postulación así equivale a una petición de principio, que presupone como válido justamente aquello que ha de constituir la identidad de los individuos. Finalmente, la comunidad es concebida como una colectividad con un grado tan alto de cohesión moral, que no puede estar habitada más que por ciudadanos virtuosos.

En tercer lugar, la noción de tradición, en contra de lo que podría parecer a primera vista, es una noción muy problemática para el contextualista, porque para definir una tradición hay que estar, por así decir, *dentro y fuera* de ella. Si sólo estuviésemos dentro, no tendríamos perspectiva en sentido estricto, o, lo que es peor, tendríamos sólo una perspectiva etnocéntrica. Y para adoptar una perspectiva desde fuera, tenemos que abandonar los parámetros de la propia tradición, lo que nos está vedado por principio en el modelo. De otro lado, es evidente que también en el interior de las tradiciones se replantea el problema del criterio de demarcación entre lo justo y lo injusto, pues, como lo señalan con frecuencia los críticos del comunitarismo, en las tradiciones hay un vasto muestrario de formas de represión de la libertad: contra los negros, contra los indios, contra las mujeres, contra los homosexuales. Pero, para implantar semejante criterio de demarcación es preciso, nuevamente, introducir criterios de valoración que no pueden restringirse a los sistemas de creencias morales previstos por la tradición misma. Por último, es muy problemático recurrir a la noción de tradición en el contexto multicultural de la sociedad contemporánea, en el que resulta simplemente artificial imaginar a una colectividad cultural encapsulada, aislada de la red compleja de sistemas o subsistemas de relaciones internacionales de los más diversos tipos, o inmune a las influencias del resto de las tradiciones culturales.

3. Hacia un consenso dialéctico

3.1. El reconocimiento de las paradojas

Vistas así las cosas, es decir, habiendo pasado revista a las dificultades que afrontan los paradigmas del consenso moral cuando éstos se desarrollan unilateralmente en la dirección de la utopía o de la nos-

talgía, lo que cabría quizás esperar es que intentáramos formular alguna suerte de síntesis entre ambos, reconociendo el valor parcial de cada uno de ellos. Pero no hay que hacerse muchas ilusiones. Síntesis de esta naturaleza abundan en realidad en los mismos debates en los que hemos detectado las paradojas, y por lo general las síntesis vuelven a reproducir, en un metanivel de mayor abstracción, las oposiciones que dieron lugar a las propuestas de conciliación.

Lo que debíamos hacer es quizás buscar formas más realistas y, por lo mismo, más prometedoras de consenso. Quiero sugerir que podemos llamar “dialécticas” a esas formas en el sentido en que Aristóteles emplea este término en su filosofía práctica. Para Aristóteles, como sabemos, la dialéctica es un método de resolución de conflictos, lo cual quiere decir que es un método que sólo se emplea cuando no hay acuerdo entre los interlocutores o entre las posiciones en disputa, y se emplea justamente para conseguir ese acuerdo. Pero, para solicitar la intervención de un método semejante, hay que reconocer, en primer lugar, que la situación inicial es conflictiva, paradójica, incierta. Y esto es lo primero que deberíamos hacer en relación a nuestra situación y a nuestro discurso moral.

Es preciso que reconozcamos ante todo que nuestra condición moral es una condición paradójica, tal como lo describe el juicio hegeliano que hemos citado al comienzo y tal como lo atestiguan indirectamente las aporías a las que conducen los debates de la moral contemporánea. Es preciso, digo, que reconozcamos ese carácter paradójico, no que tratemos vanamente de ignorar o de resolver unilateralmente el conflicto. La situación de extrañamiento del hombre moderno es una situación necesaria y sin retorno que no tiene sentido pretender ocultar tras el ropaje de las tradiciones ni tras el velo de la ignorancia.

“Haber abandonado la felicidad” quiere decir haber dejado atrás el consenso originario, haber perdido la ingenuidad natural o tradicional —también la identidad peruana o latinoamericana—, pero quiere decir igualmente, en contra de lo que suponen los universalistas, seguir dependiendo de manera esencial, aunque no fuese más que en el sentido de la pérdida, de esas raíces culturales que nos constituyen fragmentariamente como individuos, como comunidades o como naciones. Y “tener que buscar la felicidad” quiere decir estar en condi-

ciones —o, si se quiere: estar obligados— a construir un nuevo *ethos*, pero quiere decir igualmente, en contra de lo que suponen los contextualistas, estar en condiciones de imaginar nuevas formas, más amplias, de solidaridad humana que no se restrinjan necesariamente a los lazos tribales.

Estoy hablando deliberadamente de “felicidad”, pese a que este lenguaje puede resultar inaceptable para un universalista. Lo hago, en primer lugar, porque estoy citando un pasaje de Hegel, pero lo hago sobre todo porque quiero evitar la curiosa división del trabajo que han acuñado los universalistas entre los problemas éticos de la primera persona —los problemas de la felicidad— y los problemas éticos de la tercera persona que serían los problemas de la justicia. Si nos tomamos en serio los términos, así como los paradigmas que los sostienen, habría que decir, en efecto, que no se puede ser feliz si se es injusto, pero que sí se puede, en cambio, ser justo y ser infeliz —lo que precisamente le dio a Kant tantos dolores de cabeza.

A lo que voy es a que debemos hacer lo posible por recuperar una noción de moral que revierta la distinción casi canónica establecida por los modernos entre las cuestiones de la justicia y las cuestiones de la vida buena. Lo que he dicho sobre el reconocimiento del carácter paradójico de nuestra condición moderna de extrañamiento no es, en realidad, más que un modesto punto de partida para el replanteamiento de muchos problemas de la moral, con respecto a todos los cuales debemos procurar conjugar la dimensión individual y la dimensión universal del sentido de la vida. En este empeño me siento, por lo demás, bastante bien acompañado por los filósofos morales de este fin de siglo, porque muchos de ellos, incluyendo recientemente a no pocos de filiación universalista, están redescubriendo el sentido de la reflexión eudemonista y publicando textos sobre moral ligados a su propia experiencia.

3.2. *El consenso dialéctico*

Decía que para poner en marcha el método de la dialéctica es preciso comenzar por reconocer el carácter conflictivo del punto de partida, admitir la relatividad o la fragilidad de la propia condición. Pero hacerlo, reconocer el conflicto, no quiere decir aún haber hallado

el camino de su solución. Para eso hace falta un paso más. Un *consenso dialéctico* sería aquél que resultase del reconocimiento de un sustrato común en el que las partes en disputa pudiesen encontrarse, en la medida en que dicho sustrato fuese más elemental que el desacuerdo de la superficie. Si proyectamos esta idea de un consenso dialéctico, aunque no sea sino intuitiva y estipulativamente, al problema del ideal moral que hemos venido discutiendo, lo que debiéramos hacer es reflexionar sobre el proceso pluricultural de entrecruzamiento de tradiciones en la historia de la modernidad. En este proceso no puede constatarse hoy en día prácticamente ninguna comunidad o tradición completamente encapsulada, de modo que todos los individuos deben pasar por la compleja experiencia de la yuxtaposición de identidades, aun cuando ésta varíe de intensidad en cada tradición particular. La cuestión de la relación moral adecuada entre las tradiciones o entre las formas de comunidad no es pues en la actualidad una cuestión puramente hipotética o formal, sino es parte esencial del proceso de autocomprensión de cualquier tradición colectiva, aunque no sea sino por la experiencia histórica que le ha tocado vivir. La *comunicación* entre tradiciones heterogéneas es un proceso que se halla ya hace mucho tiempo a nuestras espaldas, y es sobre este proceso que deberíamos reflexionar desde una perspectiva política y moral —sobre sus múltiples dimensiones y consecuencias ontológico-sociales, como son, por ejemplo, las condiciones universales de la investigación científica, las reglas compartidas del derecho internacional, o las estructuras mundialmente vigentes del orden económico liberal. Pero este proceso global de interconexiones entre los diferentes mundos vitales no deja tampoco de tener consecuencias sobre la cuestión de la vida buena.

Qué sea el bien, es algo que no puede decirse ni sólo individualmente ni sólo tradicionalmente. Si toda mujer y todo hombre pasan por la experiencia de la yuxtaposición de identidades, entonces la insistencia en un universo teleológico tradicional —cuyos límites son, por lo demás, artificiales— puede llegar a ser opresivo para ellos, mientras que la idea de que poseen una capacidad de decisión completamente autónoma no parece ser por lo general más que el revestimiento ideológico de su desarraigo. La división del trabajo entre la política y la moral, propuesta por el liberalismo e invertida (es decir,

asumida) por el comunitarismo —a saber: que la política se ocupe de la justicia y la moral del bien— no parece tampoco dar cuenta en forma adecuada de las complejas repercusiones que ha tenido el proceso histórico mencionado. En efecto, ni el orden moral justo puede constituirse prescindiendo de las convicciones éticas de los individuos concernidos, ni la idea de la vida buena es un asunto puramente arbitrario o subjetivo. Para definir una cosa y la otra debemos recurrir a criterios éticos y morales transcomunitarios, es decir, a criterios que todos nosotros presuponemos ya en razón de la experiencia histórica acumulada y en razón de las múltiples relaciones interculturales que nos son actualmente constitutivas.

3.3. *La filosofía práctica*

Una última palabra me toca todavía decir sobre el sentido de una filosofía práctica o de una ética en este contexto. Llamamos “filosofía práctica”, de acuerdo a la distinción que hiciera Aristóteles y que recientemente ha vuelto a adquirir actualidad, a aquella rama de la filosofía que se ocupa de los problemas de la acción o, para decirlo en el lenguaje del mismo Aristóteles, que se ocupa de “las cosas que son pero pueden ser de otra manera”, y que, en esa medida, solicitan nuestra capacidad de deliberación. Teniendo en cuenta, sin embargo, el modo en que la filosofía de nuestro siglo ha ido paulatinamente mostrando que todas las cosas que nos conciernen —en la naturaleza, en la política, en la ciencia y, obviamente, también en la vida privada— efectivamente *son pero pueden ser de otra manera*, y teniendo en cuenta la paradoja moral que, de acuerdo al hilo de la madeja de esta reflexión, es constitutiva de nuestra actual condición humana, entonces no debería llamarnos la atención que la filosofía práctica haya ido simultáneamente ocupando un lugar cada vez más preminente en la arquitectónica de la filosofía toda.

La filosofía práctica no puede ser una parcela de la comprensión de la realidad, porque su objeto, la felicidad o la vida buena, no es una parcela de la realidad. Es, por el contrario, la dimensión última de la realidad. La felicidad —esa felicidad que de algún modo todos hemos perdido y todos andamos buscando— nos concierne realmente a todos, en la primera, en la segunda y en la tercera persona, es decir,

en nuestra vida privada, en nuestras relaciones con los otros y en nuestras investigaciones científicas. Y nos concierne también principalmente a los filósofos. Por eso decía Aristóteles que la pregunta central de la ética era encontrar la mejor manera de vivir, que para él era naturalmente la vida del filósofo. MacIntyre, el contextualista, se da cuenta de que en esta formulación de Aristóteles hay un sobreentendido griego que no necesariamente sigue vigente hoy en día, y corrige por eso a Aristóteles, y afirma entonces que *la mejor manera de vivir es vivir buscando la mejor manera de vivir*¹³. Pero, al hacer esta corrección, no se da cuenta —y esto lo hace notar Rawls, el universalista, con la ayuda de Rorty¹⁴— de que su nueva formulación trasciende los límites del contextualismo y replantea la cuestión de la felicidad en el corazón de la paradoja moderna en la que nos encontramos todos.

¹³ Cf. MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, p. 271.

¹⁴ Cf. Rorty, Richard, "The Priority of Democracy to Philosophy", en: R.R., *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge/MA: Cambridge University Press, 1991, pp. 175-196.