

1. UNA CONSIDERACIÓN GENEALÓGICA ACERCA DEL CONTENIDO COGNITIVO DE LA MORAL

I

Las proposiciones o manifestaciones morales tienen, si es que se han de poder fundamentar, un contenido cognitivo. Con objeto de clarificar lo que sea el posible contenido cognitivo de la moral tenemos que examinar a qué llamamos «fundamentar moralmente» algo. Aquí tenemos que distinguir, de un lado, el sentido *teórico* moral de la pregunta acerca de si los enunciados morales expresan en general un saber y cómo, dado el caso, se pueden fundamentar, de la cuestión fenomenológica, de otro lado, acerca de qué contenido cognitivo vinculan con sus enunciados morales quienes participan en tales conflictos. Hablo de «fundamentación moral», en primer lugar, descriptivamente con relación a la rudimentaria práctica de fundamentación que tiene su lugar en las interacciones cotidianas del mundo de la vida.

Aquí formulamos proposiciones que tienen el sentido de exigir a los demás un determinado comportamiento (es decir, plantear una obligación), de comprometernos con un cierta acción (contraer una obligación), de hacer reproches a los demás o a nosotros mismos, de reconocer errores, de presentar excusas, de ofrecer una reparación, etc. En este primer estadio los enunciados morales sirven para coordinar las acciones de diversos actores de modo vinculante. La «obligación» presupone ciertamente el reconocimiento intersubjetivo de normas morales o de prácticas comunes que fijan para una comunidad *de modo convincente* aquello a lo que están obligados los actores así como lo que han de esperar unos de otros. «De modo convincente» quiere decir que los miembros de una comunidad moral apelan a estas normas siempre que fracasa la coordinación de la acción en el primer estadio para hacerlas valer como «razones» pre-suntamente convincentes para reivindicaciones y tomas críticas de postura. Los enunciados morales llevan consigo un potencial de razones que se puede realizar en las discusiones morales.

Las reglas morales operan autorreferencialmente; su fuerza coordinadora de la acción se acredita en dos estadios de interacción acoplados retroactivamente entre sí. En el primer estadio, dirigen la acción social de modo inmediato en la medida que vinculan la voluntad de los actores y la orientan de un determinado modo; en el segundo estadio, regulan las tomas de postura críticas de aquéllos en caso de conflicto. Una moral no sólo dice cómo deben comportarse los miembros de la comunidad; proporciona al tiempo razones para la resolución consensual de los conflictos de acción correspondientes. Al juego del lenguaje moral pertenecen las disputas que se pueden solventar convincentemente desde el punto de vista de los interesados con ayuda de un potencial de fundamentación igualmente accesible para todos. Tomando pie en esta referencia interna a la fuerza de convicción suave que poseen las razones, los deberes morales se recomiendan, considerados sociológicamente, como alternativa a aquellas otras formas de resolución de conflictos no orientadas al entendimiento. Dicho en otras palabras, si la moral careciese de un contenido cognitivo creíble no se situaría por encima de las formas de coordinación de la acción menos costosas (como la aplicación directa de la violencia o la construcción por medio de la amenaza de sanciones o la perspectiva de recompensas).

Cuando dirigimos nuestra atención a las disputas morales, tenemos que incluir las reacciones emocionales en la clase de las expresiones morales. Ya el concepto central de obligación se refiere no sólo al contenido de los mandamientos morales, sino al carácter peculiar de la validez del deber que se refleja también en el sentimiento de estar obligado. La expresión de las tomas de postura críticas y autocríticas frente a la transgresión se manifiesta como tomas de postura en el terreno de los sentimientos: desde el punto de vista de la tercera persona como asco, indignación y desprecio; desde el punto de vista del afectado frente a una segunda persona, como sentimiento de ofensa o como resentimiento; y desde la perspectiva de la primera persona como vergüenza y culpa.¹ Ante éstos, la admiración, la lealtad, el agradecimiento, etc., representan las reacciones emotivas afirmativas. Como estos sentimientos, en lo que tienen de toma de postura, expresan juicios implícitos, les corresponden valoraciones. Juzgamos las acciones y los propósitos como «buenos» o como «malos», mientras que el vocabulario de

1. P.F. Strawson, *Freedom and Resentment*, Londres, 1974 (trad. cast.: *Libertad y resentimiento*, Barcelona, Paidós, 1990).

las virtudes se refiere a cualidades de las personas que actúan. También en estos sentimientos y valoraciones morales se refleja la pretensión de que los juicios morales puedan fundamentarse. Se diferencian de otros sentimientos y valoraciones porque se hallan entretreídos con obligaciones exigibles racionalmente. Entendemos estas manifestaciones no precisamente como mera expresión de sentimientos y preferencias subjetivos.

De la circunstancia de que las normas morales «son válidas» para los miembros de una comunidad, no se sigue sin más que, así consideradas, tengan un contenido cognitivo. Un observador sociológico puede describir un juego de lenguaje moral como hecho social, e incluso puede explicar por qué los integrantes de una comunidad están «convencidos» de sus reglas morales sin estar en situación de verificar la plausibilidad de estas razones e interpretaciones.² Un filósofo no puede darse por satisfecho con esto. Profundizará en la fenomenología de las correspondientes disputas morales para descubrir lo que hacen los integrantes de una comunidad cuando fundamentan (o creen fundamentar) algo moralmente.³ «Descubrir» significa, desde luego, algo distinto a simplemente «comprender» expresiones. El estudio reflexivo de la práctica fundamentadora del mundo de la vida en la que nosotros mismos participamos como profanos permite traducciones reconstructivas que exigen una comprensión crítica. En esta actitud metódica el filósofo amplía la perspectiva de interesado fijada más allá del círculo inmediato de interesados.

Los resultados de estos esfuerzos se pueden examinar por medio de los enunciados desarrollados en la modernidad por la filosofía moral. Estas teorías se diferencian, desde luego, en el grado de buena voluntad hermenéutica. Según hasta qué punto acepten el saber moral empleado intuitivamente por los interesados consiguen recuperar reconstructivamente en mayor o menor medida el contenido cognitivo de nuestras intuiciones morales cotidianas.

2. Véase H.L.A. Hart ha defendido este enfoque haciendo depender la unidad de los sistemas de derechos de reglas básicas o de conocimiento que legitiman el corpus de reglas sin que sean ellas mismas susceptibles de una justificación racional. Como la gramática de un juego de lenguaje, así también la «regla de reconocimiento» echa sus raíces en una práctica que un observador sólo puede constatar como hecho mientras para los interesados presenta una obviedad cultural evidente «aceptada y supuesta como válida». H.L.A. Hart, *Der Begriff des Rechts*, Frankfurt, 1973, pág. 155.

3. Una espléndida fenomenología de la conciencia moral se encuentra en L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt, 1993, cap. 3.

El *no cognitivismo fuerte* quiere desenmascarar como ilusión el contenido cognitivo del lenguaje moral en su conjunto. Intenta mostrar que tras las manifestaciones que a los participantes se les aparecen como juicios morales y tomas de postura sólo se ocultan sentimientos, actitudes o decisiones subjetivos. Descripciones revisionistas de este tipo como el emotivismo (Stevenson), el decisionismo (Popper o el primer Hare), caracterizan también al utilitarismo que reduce a preferencias el sentido «vinculante» de las orientaciones de valor y obligaciones. A diferencia del no cognitivismo estricto, el utilitarismo sustituye, no obstante, la opaca autocomprensión moral de los interesados por un cálculo de utilidades efectuado desde la perspectiva del observador y en esa medida ofrece una fundamentación teórica para el juego del lenguaje moral.

En esta medida el utilitarismo se encuentra cercano a las formas de *no cognitivismo débil* que dan cuenta de la autocomprensión de los sujetos que *actúan* moralmente sea en relación a los sentimientos morales (como en la tradición de la filosofía moral escocesa) o con relación a la orientación de normas válidas (como en el contractualismo de cuño hobbesiano). Esta revisión pasa por alto, sin embargo, la autocomprensión de los sujetos que *juzgan* moralmente. En sus tomas de postura y juicios supuestamente fundamentados de modo objetivo deben expresarse de hecho sólo motivos racionales, ya sea sentimientos (fundamentales instrumentalmente) o constelaciones de intereses.

El *cognitivismo débil* deja también intacta la autocomprensión de los afectados en la vida cotidiana por la práctica fundadora de la moral en la medida que atribuye un *status* epistémico a las valoraciones «fuertes». La conciencia reflexiva de lo que es «bueno» para mí (o para nosotros) visto como un todo o lo que es «adecuado» para mí (o para nuestra) conducta de vida consciente, abre (en la estela de Aristóteles o Kierkegaard) un modo de acceso cognitivo a las orientaciones de valor. Lo que sea valioso o auténtico en cada caso en cierto modo nos coacciona y se diferencia de las meras preferencias por una cualidad vinculante, esto es, que va más allá de la subjetividad de las necesidades y preferencias. Por descontado se revisa la comprensión intuitiva de la justicia. Desde la perspectiva de la concepción del bien de cada cual la justicia cortada a la medida de las relaciones interpersonales aparece sólo como un valor junto a otros valores (aunque más pronunciado), no como patrón independiente del contexto para juicios imparciales.

El *cognitivismo fuerte* quiere dar cuenta cabal también de la pretensión de validez categórica de las obligaciones morales. Intenta reconstruir en toda su extensión el contenido cognitivo del juego de lenguaje moral. En la tradición kantiana no se trata como en el neorrealismo de la aclaración de una práctica de fundamentación moral que se desenvuelve *dentro* del horizonte no cuestionado de normas reconocidas, sino que se trata de la fundamentación de un punto de vista moral bajo el que dichas normas pueden juzgarse imparcialmente. Aquí la teoría de la moral fundamenta la posibilidad de la fundamentación moral en la medida en que reconstruye el punto de vista que intuitivamente aceptan los miembros mismos de las sociedades postradicionales cuando ocurre que normas básicas se han vuelto problemáticas y no pueden recurrir más que a fundamentos racionales. Pero a diferencia de las variantes empiristas del contractualismo estas razones no se conciben como motivos relativos a los actores a fin de que quede intacto el núcleo epistémico de la validez del deber.

Primero caracterizaré la situación de partida en la que el basamento religioso de validez de la moral se desvaloriza (II). Éste es el trasfondo de un cuestionamiento genealógico en el que voy a examinar sucesivamente las dos variantes del empirismo clásico (III), dos interesantes ensayos de renovación del programa explicativo del empirismo (IV-V) y las dos tradiciones que se remontan a Aristóteles (VI) y Kant (VII). Ello servirá para la preparación de las dos preguntas sistemáticas acerca de qué intuiciones morales pueden reconstruirse racionalmente (VIII) y de si se puede fundamentar el propio punto de vista teórico-discursivo desplegado (IX).

II

Los intentos de explicar el «punto de vista moral» recuerdan que los mandamientos morales, tras el colapso de una imagen del mundo «católica», vinculante para todos, y con el paso a una sociedad pluralista por lo que hace a las concepciones del mundo, ya no se pueden justificar públicamente desde la perspectiva trascendente de Dios. Desde este punto de vista situado más allá del mundo éste se deja objetivar como un todo. El «punto de vista moral» debe reconstruir esta perspectiva intramundana, esto es, debe captarla dentro de los límites de nuestro mundo intersubjetivamente compartido sin pagar por ello con la posibilidad del distan-

ciamiento del mundo como un todo —y con ello la universalidad de la mirada que abarca el mundo—. Con este cambio de perspectiva a una «trascendencia desde dentro»⁴ se plantea, sin embargo, la pregunta de si desde la libertad subjetiva y la razón práctica de los seres humanos que han abandonado a Dios se puede fundamentar la fuerza vinculante de las normas y los valores —y, en su caso, cómo cambia entonces la peculiar autoridad del deber—. En las sociedades occidentales profanas, las intuiciones morales cotidianas presentan todavía el cuño de la sustancia normativa de las tradiciones religiosas en cierta medida decapitadas y declaradas por el derecho como asunto privado, en particular de los contenidos de la moral judía de la justicia del Antiguo Testamento y de la ética cristiana del amor del Nuevo Testamento. Dichos contenidos se enriquecen y amplían a través de procesos de socialización, aunque a menudo de modo implícito y bajo otro nombre. Una filosofía moral que se comprende a sí misma como reconstrucción de la conciencia moral cotidiana tiene ante sí el desafío de examinar qué se puede justificar racionalmente de esta sustancia.

Las doctrinas proféticas transmitidas por la Biblia habían proporcionado interpretaciones y razones que prestaron fuerza pública de convicción a las normas morales; habían explicado por qué los mandamientos de Dios no son órdenes ciegos, sino que pueden plantear una pretensión de validez en sentido cognitivo. Supongamos por un momento que para la moral como tal, en condiciones modernas de vida, tampoco hay un equivalente funcional que pueda sustituir el juego de lenguaje moral por un menor control de la conducta —percibido como tal—. Entonces el sentido de validez cognitivo probado fenomenológicamente de los juicios morales y las tomas de postura nos plantea la pregunta de si la fuerza de convicción de los valores y normas aceptados es algo como una apariencia trascendental o de si también puede justificarse en condiciones posmetafísicas. La filosofía moral misma no tiene que aportar las razones e interpretaciones que hacen su aparición en las sociedades secularizadas en lugar de las devaluadas razones e interpretaciones religiosas —aunque en cualquier caso *públicas*—; pero tendría que señalar el tipo de ra-

4. J. Habermas, «Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits», en *Texte und Kontexte*, Frankfurt, 1991, págs. 127-156 [trad. cast.: «Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el más acá», en *Textos y contextos*, en L. Hauser, E. Nordhagen (comp.), *Im Netz der Begriffe. Religionsphilosophische Analysen*, Friburgo, 1994, págs. 78-96.

zones e interpretaciones que pueden asegurar al juego de lenguaje moral una fuerza de convicción suficiente sin un apoyo en la religión. A la vista de este planteamiento genealógico quisiera (1) recordar el basamento de validez monoteístico de nuestros mandamientos morales y (2) determinar más de cerca el desafío de la situación de partida moderna.

(1) La Biblia atribuye los mandamientos morales a la palabra revelada de Dios. Dichos mandamientos tienen que ser obedecidos incondicionalmente porque están apoyados por la autoridad de un Dios todopoderoso. En este sentido la validez del deber estaría investida de la cualidad de un «imperativo» [*Müssens*] en el que se refleja el poder sin límites de un soberano. Dios puede forzar el respeto. Esta interpretación voluntarista no concede, sin embargo, ningún sentido cognitivo a la validez de las normas. Estas presentan dicho sentido sólo si los mandamientos morales se interpretan como manifestaciones de la voluntad de un Dios al tiempo *omnisciente* y absolutamente *justo* y *bondadoso*. Los mandamientos no surgen del arbitrio de un todopoderoso, sino que son manifestaciones de la voluntad de un Dios que es tanto creador como justo y bondadoso redentor. De ambas dimensiones, del orden de la creación y de la historia de la salvación, se pueden obtener razones ontoteológicas y soteriológicas para el reconocimiento de la dignidad de los mandamientos divinos.

La justificación ontoteológica apela a una constitución del mundo que se debe a la sabia legislación del Dios creador. Dicha constitución concede a los seres humanos y a la comunidad humana un *status* destacado en el conjunto de la creación y, con ello, su «destino». Con la metafísica de la creación aparece aquella concepción de la metafísica de las éticas fundamentadas cosmológicamente conocidas también por las cosmovisiones impersonales de las religiones asiáticas y por la filosofía griega. Lo que las cosas son *según su esencia* tiene un contenido teleológico. También el hombre es parte de tal orden esencial; de éste puede deducirse quién es y debe ser. El contenido racional de las leyes morales experimenta de este modo una acreditación ontológica a partir de la constitución racional del ente como un todo.

Por otro lado, la justificación soteriológica de los mandamientos morales apela a la justicia y la bondad de un Dios redentor que al final de los tiempos realiza su promesa de salvación, una promesa concedida con la condición de que se produzca un cambio de vida determinado moralmente o por la fidelidad a la ley. Dios

es juez y redentor en una persona. A la luz de sus mandamientos juzga la conducta de vida de cada persona conforme a sus méritos. Su justicia garantiza un juicio proporcionado a la historia vital singular de cada individuo, en tanto que su bondad tiene en cuenta al tiempo la falibilidad del espíritu humano y la pecaminosidad de la naturaleza humana. Los mandamientos morales obtienen su sentido racional por ambas cosas: tanto porque indican el camino de la salvación personal como porque son aplicados imparcialmente.

Hablar de «mandamientos» morales es ciertamente equívoco en tanto que el camino de la salvación no esté trazado por un sistema de reglas, sino por un modo de vida autorizado por la divinidad y recomendado para ser imitado. Éste es, por ejemplo, el sentido de la Imitación de Cristo. También otras religiones universales, e incluso la filosofía con su ideal del sabio y de la vida contemplativa, concentran la sustancia moral de sus doctrinas en formas de vida ejemplar. Esto significa que en las interpretaciones metafísicoreligiosas del mundo lo *justo* se halla entrelazado todavía con determinadas concepciones de la *vida buena*. Cómo debemos comportarnos en las relaciones interpersonales frente a los demás se deduce de un modelo ejemplar de conducta de vida.

Por lo demás la referencia a un Dios que en el día del Juicio Final entra en escena *in persona* sentado en su sillón de juez para decidir sobre el destino individual de cada cual permite establecer una importante diferencia entre dos aspectos de la moral. Cada persona tiene una doble relación comunicativa con Dios: como miembro de la comunidad de creyentes que ha establecido una alianza con Dios, y como individuo singularizado por una historia vital que no puede ser sustituido por nadie ante el rostro de Dios. Esta estructura comunicativa conforma —por la mediación de Dios— la relación moral con el prójimo desde el punto de vista de la *solidaridad* y de la *justicia* (entendida ahora en un sentido más estrecho). Como miembro de la comunidad universal de creyentes estoy unido solidariamente a los demás como hermano, como «uno de los nuestros»; como individuo insustituible debo a los demás respeto simétrico, como «una de todas» las personas que como individuos no intercambiables esperan un tratamiento justo. La «solidaridad» fundada en la pertenencia recuerda el vínculo social que nos une a todos: uno responde por el otro. El implacable igualitarismo de la justicia exige, por el contrario, sensibilidad para la diferencia que separa a un individuo de otro: cada cual exige

del otro ser respetado en su alteridad.⁵ La tradición judeo-cristiana considera la solidaridad y la justicia como dos aspectos de la misma cosa: permiten ver la misma estructura comunicativa desde dos distintas caras.

(2) Con el paso al pluralismo cosmovisivo en las sociedades modernas se desmorona la religión y el *ethos* en ella enraizado como basamento de validez *público* de la moral compartida por todos. La validez de las normas morales *universalmente vinculantes* ya no se puede explicar en ningún caso con razones e interpretaciones que presuponen la existencia y el papel de un Dios creador y redentor trascendente. Con ello se hunde, por una parte, la acreditación ontoteológica de las leyes morales objetivamente racionales, y, por otro lado, la vinculación soteriológica de su aplicación justa con los bienes de una salvación objetivamente deseable. La devaluación de los conceptos metafísicos fundamentales (y de la correspondiente *categoría* de las explicaciones) irá en adelante unida al desplazamiento de la autoridad epistémica que pasa de las doctrinas religiosas a las modernas ciencias experimentales. Con los conceptos esenciales de la metafísica se disuelve el nexo interno entre los enunciados asertóricos y los enunciados expresivos, evaluativos y normativos que se corresponden con aquéllos. Lo que sea «objetivamente racional» se puede fundamentar mientras lo justo y lo bueno se encuentran fundidos en el ente impregnado normativamente; lo que sea «objetivamente deseable» sólo es fundamenteable mientras la teleología de la historia de la salvación garantiza la más completa justicia a la realización de aquel estado que aporta a un tiempo un bien concreto en sí.

En estas circunstancias la filosofía moral está obligada a un «nivel de fundamentación posmetafísico». Ello significa, en primer lugar, que con respecto al método ha fallado el punto de vista de Dios, con respecto al contenido ha fallado el recurso al orden de la creación y a la historia de la salvación, y con respecto a la estrategia teórica ha fallado el recurso a aquellos conceptos esenciales que inadvertidamente escapan a la diferenciación lógica entre los distintos tipos ilocucionarios de emisiones.⁶ La filosofía moral tie-

5. Acerca de la «solidaridad» y la «justicia» véase J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt, 1991, págs. 15 y sigs. y 69 y sigs. L. Wingert, *op. cit.*, 179 y sigs. propone otra concepción.

6. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988 (trad. cast.: *Penamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990).

ne que justificar el sentido de validez cognitivo de los juicios y todas de postura morales sin estas armas.

Hay cuatro reacciones a esta situación de partida que me parecen, no obstante, tan implausibles que no me referiré ulteriormente a ellas:

—El realismo moral pretende restaurar la justificación ontológica de las normas y los valores con medios posmetafísicos. Difiende un acceso cognitivo a algo en el mundo que posee la singular energía de orientar nuestros deseos y vincular nuestra voluntad. Puesto que esta fuente de lo normativo ya no puede explicarse a partir de la constitución del mundo como un todo, el problema se desplaza al campo de la epistemología: para los juicios de valor asimilados a los enunciados fácticos tiene que postularse un fundamento empírico análogo a la percepción, una aprehensión intuitiva o una contemplación de valores.⁷

7. Para una crítica véase J. L. Mackie, *Ethics*, Nueva York, 1977, págs. 38 y sigs. La situación actual de la argumentación realista ha cambiado. La más refinada versión de una ética de los valores en conexión con Platón y Aristóteles e introducida desde la crítica del conocimiento pero fundamentada desde la filosofía de la naturaleza es la desarrollada por J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass., 1994, pág. 82: «The ethical is a domain of rational requirements, which are there in any case, whether or not we are responsive to them. We are alerted to these demands by acquiring appropriate conceptual capacities. When a decent upbringing initiates us into the relevant way of thinking, our eyes are opened to this tract of the space of reasons» [«Lo ético es un dominio de requerimientos racionales que están ahí en cada caso, tanto si respondemos a ellos como si no. Somos receptivos a estas demandas mediante la adquisición de capacidades conceptuales apropiadas. Cuando una educación decente nos inicia en el modo de pensar relevante, nuestros ojos están abiertos a este tramo del espacio de las razones»]. El paso al idealismo objetivo lo consuma McDowell con el supuesto de un proceso de aprendizaje fundado orgánicamente a cuya luz da la razón práctica aparece como una disposición natural que puede pretender validez objetiva: «Our Bildung actualizes some of the potentialities we are born with; we do not have to suppose it introduces a non-animal ingredient into our constitution. And although the structure of the space of reasons cannot be reconstructed out of facts about our involvement in the "realm of law", it can be the framework within which meaning comes into view only because our eyes can be opened to it by Bildung, which is an element in the normal coming to maturity of the kind of animals we are. Meaning is not a mysterious gift from outside nature» (88) [«Nuestra Bildung (formación) actualiza algunas de las potencialidades con las que hemos nacido; no tenemos que suponer que ello introduce un ingrediente no animal en nuestra constitución. Y aunque la estructura del espacio de razones no pueda reconstruirse a partir de hechos acerca de nuestra implicación en el "reino de la ley", puede ser el marco en cuyo seno el significado se hace visible sólo porque nuestros ojos se pueden abrir a él por medio de la Bildung, que es un elemento en el normal desarrollo hacia la madurez del tipo de animales que somos. El significado no es un misterio-

—El utilitarismo ofrece ciertamente un principio de fundamentación de los juicios morales; pero la orientación por la utilidad total esperada de los modos de acción no permite en absoluto una reconstrucción adecuada del sentido de la normatividad. El utilitarismo fracasa en particular con relación al sentido individualista de una moral del igual respeto para todos.

—El escepticismo fundamentado en un plano metaético conduce, como se ha mencionado, a descripciones revisionistas del juego de lenguaje moral que pierden el contacto con la autocomprensión de los interesados. No pueden explicar lo que quieren explicar: prácticas morales cotidianas que quebrarían si los participantes negaran todo contenido cognitivo a sus disputas morales.⁸

—El funcionalismo moral no es tradicionalista en el sentido propio de este término cuando vuelve a formas de fundamentación premodernas. Conjura la autoridad de tambaleantes tradiciones religiosas por causa de sus consecuencias ventajosas, estabilizadoras de la conciencia moral. Pero una justificación funcional semejante, efectuada desde la perspectiva del observador, no puede sustituir la autoridad de aquellas razones que han convencido a los creyentes; al tratar la autoridad epistémica de la fe ya solamente como un *factum* social, destruye involuntariamente el contenido cognitivo de la moral fundada en la religión.⁹

III

Las doctrinas religiosas de la creación y la historia de la salvación habían proporcionado razones epistémicas acerca de por qué

so regalo proveniente de fuera de la naturaleza»]. McDowell no desmiente en modo alguno la pretensión metafísica de esta concepción que aquí no puedo discutir en detalle: «The position is a naturalism of seconde nature, and I suggested that we can equally see it as a naturalized platonism. The idea is that the dictates of reason are there anyway, whether or not one's eyes are opened to them; that is what happens in a proper upbringing» (91) [«Esta posición es un naturalismo de segunda naturaleza, y sugiero que podemos considerarla igualmente como un platonismo naturalizado. La idea es que los dictados de la razón están ahí en cualquier caso, tato si los ojos de uno están abiertos a ellos como si no; lo primero es lo que ocurre en una educación apropiada»].

8. Véase H. Lenk, «Kann die sprachanalytische Moralphilosophie neutral sein?», en M. Riedel (comp.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II, Friburgo, 1974, págs. 405-422.

9. Véase E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt, 1993, págs. 199 y sigs. (trad. cast.: *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1997).

los mandamientos divinos no emanan de una autoridad ciega, sino que son racionales o «verdaderos». Cuando la razón se aparta de la objetividad de la naturaleza o de la historia de la salvación en el espíritu de los sujetos que actúan y juzgan, las razones «objetivamente racionales» para la actuación y el juicio morales tienen que ser sustituidas por razones «subjetivamente racionales». ¹⁰ Tras la devaluación de las bases religiosas de validez, el contenido cognitivo del juego de lenguaje moral sólo puede reconstruirse con referencia a la voluntad y razón de sus participantes. «Voluntad» y «razón» son entonces los conceptos básicos de las teorías de la moral que se plantean dicha tarea. El empirismo concibe la razón práctica como la facultad de determinar el arbitrio mediante máximas de la sagacidad, mientras que el aristotelismo y el kantismo no sólo tienen en cuenta los motivos racionales, sino la autovinculación de la voluntad motivada por el *juicio* (*Einsicht*).

El empirismo concibe la razón práctica como razón instrumental. Para un actor es racional actuar de un determinado modo y no de otro cuando el resultado de la acción (esperado) está entre sus intereses, le satisface o es agradable para él. Dichas razones cuentan en una situación concreta para un actor determinado que tiene determinadas preferencias y persigue determinados fines. Llamamos a estas razones «pragmáticas» o preferenciales porque motivan la acción y no apoyan, como las razones epistémicas, juicios u opiniones. Constituyen motivos racionales para acciones, no para convicciones. «Afectan» el arbitrio sólo en la medida que el sujeto de la acción *hace suya* la correspondiente regla de acción. Por ello, por la premeditación, se distingue de toda acción motivada espontáneamente. También un «propósito» es una disposición; pero éste se produce, a diferencia de la «inclinación», sólo por el libre arbitrio, esto es, porque el actor adopta una regla de acción. El actor actúa racionalmente cuando actúa a partir de *razones*, y sabe por qué sigue una máxima de acción. El empirismo contempla sólo las razones pragmáticas, es decir, el caso de que un actor vincula su arbitrio mediante la razón instrumental a «reglas de la habilidad» o «consejos de la sagacidad» (como dice Kant). Con ello obedece el principio de la racionalidad instrumental: «Quien quiere el fin, quiere tam-

10. Acerca de la contraposición entre razón objetiva y razón subjetiva, véase M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967 (trad. cast.: *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969); H. Schnädelbach, artículo «Vernunft» en E. Martens, II. Schnädelbach (comps.), *Philosophie*, Hamburgo, 1985, págs. 77-115.

bién (en la medida que la razón influye decisivamente en sus acciones) el medio indispensable para alcanzarlo, si está en su poder» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, BA 45).

Los dos enfoques clásicos del empirismo reconstruyen sobre esta base el núcleo racional de la moral. La filosofía moral escocesa se centra en los sentimientos morales y entiende por moral lo que funda la cohesión solidaria de una comunidad (a). El contractualismo se plantea igualmente por referencia a los intereses y entiendo por moral lo que asegura la justicia de un trato social normativamente regulado (b). Ambas teorías chocan al final con la misma dificultad: no pueden explicar sólo mediante motivos instrumentales el carácter vinculante de las obligaciones morales, que va más allá de la fuerza vinculante de la sagacidad.

(a) Las tomas de postura morales expresan sentimientos de aprobación y desaprobación. Hume las entendía como los típicos impulsos de un tercero que juzga, desde una distancia benevolente a las personas que actúan. Una coincidencia en el juicio moral de un carácter significa una convergencia de sentimientos. Aun cuando aprobación y desaprobación expresan simpatía y rechazo, es decir, que son de naturaleza emocional, para un observador es racional reaccionar de este modo. Pues estimamos a una persona como virtuosa si se muestra útil y agradable (*useful and agreeable*) para con nosotros y nuestros amigos. Esta manifestación de simpatía llena por otra parte a la persona virtuosa de orgullo y satisfacción, mientras que la censura irrita al reprendido, esto es, provoca en él pena. Por consiguiente, también para la conducta altruista existen razones pragmáticas: la benevolencia aprobada por los demás produce ella misma satisfacción para personas útiles y agradables. Sobre la base de estas actitudes emocionales puede edificarse la fuerza de integración social de una confianza recíproca.

Desde luego, estas razones pragmáticas para las tomas de postura y las acciones morales resultan iluminadoras sólo en la medida que estemos pensando en relaciones interpersonales en pequeñas comunidades solidarias como la familia o el vecindario. Las sociedades complejas no pueden mantenerse unidas solamente por medio de sentimientos que como la simpatía y la confianza se dirigen a una esfera de cercanía. El comportamiento moral ante extraños exige virtudes «artificiales», ante todo la disposición a la justicia. Ante las cadenas abstractas de acción, a los miembros de los grupos primarios de relación se les escapa del campo de visión la

reciprocidad entre prestaciones y recompensas —y con ello las razones pragmáticas para la benevolencia—. Los sentimientos de obligación que salvan la distancia entre extraños no son «racionales para mí» al modo de la lealtad frente a los parientes de cuya reciprocidad me puedo fiar. En la medida que la solidaridad es el envés de la justicia, nada se puede objetar al intento de explicar la génesis de los deberes morales a partir de la ampliación de las lealtades de los grupos primarios a grupos cada vez más extensos (o por la transformación de la confianza personal en una «confianza sistémica»).¹¹ Pero una teoría normativa no se acredita en las cuestiones de la psicología moral, sino que tiene que explicar la prioridad normativa de los deberes. En caso de conflicto entre una unión de sentimientos benevolentes, de un lado, y un mandamiento abstracto de la justicia, de otro, debe explicar por qué para los parientes debe ser racional que en aras de la solidaridad con extraños *subordinen* su lealtad para con aquellos por quienes sienten una confianza de persona a persona. Pero los sentimientos constituyen obviamente una base demasiado estrecha para la solidaridad entre los miembros de una entidad moral que se ha convertido en una comunidad confusa e inabarcable.¹²

(b) El contractualismo oscurece de entrada el aspecto de la solidaridad porque remite inmediatamente la pregunta por la fundamentación de un sistema de justicia a los intereses del individuo —y con ello cambia la moral de los deberes por los derechos—. La

11. A. C. Baier, *Moral Prejudices*, Cambridge, Mass., 1994, págs. 184 y sigs. En lugar de la simpatía, Baier se basa en el fenómeno de la confianza infantil: «*Trust... is letting other persons... take care of something the truster cares about, where such "caring for" involves some exercise of discretionary powers*» (105) [«Confianza... es dejar a otras personas... al cuidado de algo que inspira aprecio en la persona que lo confía y donde dicho "cuidar" implica algún ejercicio de facultades discretionales»]. Esto tiene la ventaja de que el respeto moral puede ser descrito con fidelidad fenomenica como una compensación e la dependencia y la vulnerabilidad rica en facultades; pero tiene al mismo tiempo la desventaja de que con el traslado del modelo desarrollado de las relaciones asimétricas padres-hijos a las relaciones simétricas entre adultos aparece el problema de la dignidad de la confianza y del mal uso de ésta (véase capítulos 6, 7 y 8).

12. El problema de la vinculación emocional con extraños tampoco se puede resolver con el cambio de la simpatía o la confianza por la compasión. Aun cuando nuestra capacidad de sentir con aquellas criaturas capaces de sufrir va mucho más allá, sin duda, que los sentimientos positivos frente a las personas útiles, agradables y dignas de confianza, la compasión no constituye una base suficiente para fundamentar el igual respeto frente a los otros *también y justamente en su alteridad al margen de lo que podamos sentir*.

figura jurídica del derecho subjetivo a espacios legalmente garantizados para la persecución irrestricta de los intereses de cada cual sale al encuentro de una estrategia de fundamentación que opera con razones pragmáticas y que plantea la cuestión de si es racional para el individuo subordinar su voluntad a un sistema de reglas. Además se apropia de la figura *universalizada* del contrato proveniente del derecho privado, figura que fundamenta simétricamente dichos derechos para la construcción de un orden pacificador sobre un convenio libre. Semejante orden es justo o, en sentido moral, bueno, cuando satisface por igual los intereses de sus miembros. El contrato social surge de la idea de que cualquier aspirante ha de tener un motivo racional para hacerse miembro y someterse a las correspondientes normas y procedimientos. El contenido cognitivo de dichas normas y procedimientos, aquello que hace que el orden sea un orden moral o justo, descansa en el asentimiento agregado de todos los miembros individuales. De modo más preciso, como se explica a partir de la racionalidad de la ponderación de los bienes que realiza cada uno de ellos desde la perspectiva de sus propios intereses.

Este planteamiento tropieza con dos objeciones. En primer lugar, hacer equivalentes las cuestiones morales y las cuestiones de justicia política de una asociación jurídica de individuos¹³ tiene la desventaja de que sobre esta base no se puede fundamentar un respeto equitativo a todos, es decir, una moral universalista. Aceptar obligaciones recíprocas resulta racional sólo para aquellos que tienen interés en una interacción recíproca sometida a reglas. Así puede extenderse el círculo de contratantes sólo a aquellas personas de quienes cabe esperar contraprestaciones porque quieren o tienen que cooperar. En segundo lugar, el hobbeshianismo lucha en vano con el conocido problema del *free rider*, aprovechado o gorrón que acepta la práctica común sólo con la reserva de poder saltarse las normas acordadas en las ocasiones favorables. En la figura del *free rider* se evidencia que un acuerdo entre interesados *per se* no puede fundamentar *déberes*.

Este problema ha llevado a una interesante conexión entre las dos estrategias explicativas empiristas. La reserva interior frente a normas reconocidas se hace imposible tan pronto como las faltas contra las normas ya no son castigadas por medios impuestos ex-

13. Véase Mackie (1977); también del mismo «*Can be a right-based Moral Theory?*», en Waldron (comp.), *Theories of Right*, Oxford, 1984, págs. 168-181.

teriormente, sino mediante sanciones *interiorizadas*, es decir, mediante los sentimientos de vergüenza o culpa.¹⁴ Este intento de explicación, sin embargo, fracasa *prima facie* ante la dificultad de explicar en términos de racionalidad instrumental los sentimientos de autocastigo. No puede haber ningún motivo racional semejante para «tener que querer»¹⁵ esta suerte de sanciones interiorizadas. Bastan razones conceptuales para ver que no puede ser «racional para mí» tomarse en serio una mala conciencia sin cuestionarla ulteriormente y, al mismo tiempo, convertirla en objeto de una reflexión práctica, esto es, de hecho cuestionarla. En la medida que actuamos moralmente, lo hacemos porque consideramos algo como justo o bueno, no porque deseemos evitar las sanciones internas. Calificamos como «interiorizadas» precisamente aquellas sanciones que hemos hecho nuestras. El hacer propias por sí solo no se puede explicar en términos de la racionalidad instrumental, en cualquier caso no desde la perspectiva del afectado: para él no es ya racional lo que sea funcional para la regulación de la comunidad en su conjunto.¹⁶

Partiendo de los sentimientos morales de simpatía y rechazo no hay ningún camino real que conduzca a la fundamentación racional-instrumental de los deberes, al igual que tampoco hay camino alguno que lleve de regreso desde la fundamentación contractualista de un orden normativo a los sentimientos de desaprobación interiorizada. Los sentimientos morales expresan tomas de postura que implican juicios morales; y sobre la validez de los juicios morales discutimos en caso de conflicto no sólo con razones pragmáticas o preferencias. El empirismo clásico no hace justicia a este fenómeno porque excluye las razones epistémicas. En última instancia no puede explicar a partir de preferencias la fuerza de obligación que tienen las normas morales.

IV

Frente a esta situación de confusión reaccionan dos nuevas tentativas que se reafirman en los presupuestos empiristas pero a un

14. Véase E. Tugendhat, «Zum Begriff und zur Begründung von Moral», en sus *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, 1992, págs. 315-333.

15. E. Tugendhat (1993), 75.

16. Véase J. Elster, *The Cement of Society*, Cambridge, 1989, cap. 3 (trad. cast.: *El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1991).

tiempo pretender hacer justicia a la fenomenología de las normas de obligación. Allan Gibbard sigue más bien la línea expresivista de explicación de la convivencia solidaria, y Ernst Tugendhat la línea contractualista de reconstrucción de una convivencia justa. Pero ambos parten de la misma intuición. Toda moral resuelve, visto desde un punto de vista funcional, problemas de coordinación de la acción entre seres que interactúan socialmente. La conciencia moral es expresión de las exigencias legítimas que los miembros cooperativos de un grupo social pueden dirigirse unos a otros. Los sentimientos morales regulan el cumplimiento de las normas básicas. Vergüenza y culpa distinguen a una primera persona que, como Tugendhat dice, ha fracasado como «miembro cooperativo» o como «buen socio en la sociedad».¹⁷ Gibbard sostiene acerca de estos sentimientos: «(they are) tied to poor cooperative will —to a special way a social being can fail to be a good candidate for inclusion in cooperative schemes—» [(están) relacionados con una voluntad cooperativa pobre —con un modo especial en que un ser social puede fracasar en ser un buen candidato para la inclusión en esquemas cooperativos—].¹⁸ Ambos autores quieren demostrar la racionalidad de la génesis o de la elección de la moral, pero también la de una moral racional (*Vernunftmoral*) universalista. Mientras Tugendhat se aferra a la perspectiva subjetiva de los interesados, Gibbard emprende el camino objetivante de una explicación funcional.

A diferencia de Kant, quien entendía las normas sólo como máximas de acción, Gibbard emplea el concepto de norma para toda suerte de estándares que dicen por qué es racional para nosotros tener una opinión, manifestar un sentimiento o actuar de un determinado modo. Tener determinadas opiniones puede ser del mismo modo para mí racional que manifestar ciertos sentimientos o llevar a cabo objetivos de acción. Que algo sea «racional para mí» significa que he hecho más normas a cuya luz tiene «pleno sentido» o está «indicado», es «plausible» o simplemente es «lo mejor» creer, sentir o hacer algo. Gibbard califica entonces como morales las normas que fijan para una comunidad la clase de acciones que requieren desaprobación espontánea. Las normas morales determinan en qué casos es racional para los integrantes de la comunidad avergonzarse, sentirse culpable o indignarse por el comportamiento

17. Tugendhat (1993), págs. 29 y 91.

18. A. Gibbard, *Wise Choices, Apt Feelings*, Harvard U.P., 1992, pág. 296.

to de otros. El uso inclusivo del concepto de norma excluye que Gibbard, como Kant, pueda basar la racionalidad de la acción (según el mencionado principio de racionalidad instrumental) en razones por las cuales el actor vincule su voluntad a esta o aquella máxima. Pero cuando *todos* los motivos racionales remiten a estándares que ya sirven de base, no se puede entonces preguntar por qué ha sido racional interiorizar tales estándares. La circunstancia de que alguien tenga algo por racional *expresa meramente* que los estándares que autorizan ese juicio son *sus* estándares. Por tanto, Gibbard entiende la expresión de juicios de racionalidad, tanto si son de tipo moral como si no, como actos de habla expresivos. Estos no pueden ser verdaderos o falsos, sino sólo veraces o insinceros. También el carácter vinculante relativo al actor de las reglas morales se acredita únicamente mediante un estado mental de expresión auténtica.¹⁹

Tras esta explicación «expresivista» de la normatividad, Gibbard hace dos jugadas. Primero da una explicación evolutiva de las normas morales en general desde la perspectiva del observador e intenta, después, recobrar el «valor» biológico de la moral desde la perspectiva del participante, es decir, desde el lenguaje teórico traducir una «biología de la coordinación de la acción» al lenguaje de las reflexiones prácticas.

La explicación neodarwinista propuesta sostiene que los sentimientos morales como la vergüenza o la culpa se han formado como reguladores efectivos de la coordinación en el curso de la evolución de la especie humana. La normatividad misma de las reglas que hace que tener dichos sentimientos aparezca como algo racional para los miembros de grupos cooperativos, esto es, desaprobamos el comportamiento desviado respecto a las normas y ofrecer o esperar las correspondientes excusas como reparación por una coordinación fracasada de la acción, no posee para los interesados ninguna racionalidad reconocible. Pero para un observador la autoridad que se *manifiesta* en los juicios racionales de los interesados se *explica* por el «valor reproductivo» de las normas interiorizadas y los correspondientes sentimientos. Que son ventajosos desde el punto de vista evolutivo debe expresarse en el hecho de su carácter convincente desde el punto de vista subjetivo. La tarea propia de la filosofía consiste entonces en establecer una conexión plausible entre lo que para el observador es *funcional* y lo que los

19. Gibbard (1992), pág. 84.

interesados tienen por *racional*. Este problema se hace actual a más tardar cuando los actores ya no confían en las normas interiorizadas, sino que disputan abiertamente acerca de qué normas deberían aceptar como válidas.

En cualquier caso el lenguaje funciona como el medio más importante para la coordinación de la acción. Los juicios y tomas de postura morales que se apoyan en normas interiorizadas se expresan en un lenguaje cargado de emociones. Pero cuando el consenso normativo de fondo se desmorona y tienen que elaborarse nuevas normas se precisa *otra* forma de coordinación. Los interesados tienen entonces que confiar en la fuerza orientadora de los «discursos normativos»: *«I shall call this influence normative governance. It is in this governance of action, belief and emotion that we might find a place for phenomena that constitute acceptance of norms as opposed to merely internalizing them. When we work out at a distance, in community, what to do or think or feel in a situation we are discussing, we come to accept norms for the situation»* [«Llamaré a esta influencia *dirección normativa*. Es en la dirección de la acción, la creencia y la emoción que podemos encontrar un lugar para los fenómenos que constituyen la aceptación de normas como algo opuesto a la mera interiorización de las mismas. Cuando establecemos una distancia, en comunidad, con lo que hacer, pensar o sentir en una situación que estamos discutiendo, aceptamos normas para la situación»].²⁰

Desde luego, no está del todo claro en qué puede apoyarse la esperada «dirección normativa» de tales discursos. Buenas razones no pueden ser, pues éstas toman prestada su fuerza racional motivadora de estándares interiorizados que han perdido su autoridad según se presupone —si no, no habría surgido la necesidad de entendimiento discursivo—. Lo que los participantes tienen que convertir en objeto de la discusión no puede servirles al mismo tiempo de medida en la discusión. Gibbard no puede conceptuar el entendimiento discursivo sobre normas morales según el modelo de la búsqueda cooperativa de la verdad, sino como proceso de *influencia* retórica recíproca.

Alguien que hace una propuesta y persigue la aceptación de una norma digna de ser reconocida desde su punto de vista no puede hacer otra cosa que llevar a expresión de modo auténtico el estado subjetivo en el que él mismo *percibe* la norma como obligatoria.

20. Gibbard (1992), págs. 72 y sig.

Cuando lo consigue de modo auténtico puede «contagiar» a sus compañeros de discusión, esto es, inducir en ellos un estado emocional parecido. De este modo, en los discursos normativos se sustituye el convencimiento mutuo por algo así como una coincidencia unánime. Resulta interesante que para esta clase de influencia retórica las condiciones comunicativas públicas, igualitarias y no constructivas del diálogo socrático deban ser las más favorables. Las «limitaciones de la conversación» que subyacen a este diálogo son de naturaleza pragmática (con la excepción de la exigida coherencia de las aportaciones).²¹ Deben impedir la exclusión, esto es, la exclusión arbitraria de interesados, así como el privilegiar habilitantes y temas, esto es, el trato desigual; deben también desactivar la represión, la manipulación y la posibilidad de influir por medios no retóricos. Estas condiciones de la comunicación se parecen milimétricamente a los presupuestos pragmáticos de la búsqueda cooperativa de la verdad.²² Así, no es ningún milagro que las normas que suscitan aprobación en estas circunstancias desemboquen al final en una moral de la igual responsabilidad solidaria para con todos. Puesto que el proceso discursivo no está concebido según el patrón de la movilización de las mejores razones, sino el de la fuerza de contagio de las expresiones que causan mayor impresión, no se puede hablar de «fundamentación».

Gibbard tiene que explicar, por consiguiente, por qué en excelentes condiciones pragmáticas de comunicación deberían suscitar aprobación aquellas normas que resultan las mejores desde el punto de vista funcional de su elevado y objetivo «valor de supervivencia» para la especie: «*In normative discussion we are influenced by each other, but not only by each other. Mutual influence nudges us towards consensus, if all goes well, but not toward any consensus whatsoever. Evolutionary considerations suggest this: consensus may promote biological fitness, but only the consensus of the right*

21. Gibbard (1992) pág. 193: «*A speaker treats what he is saying as an objective matter of rationality if he can demand its acceptance by everybody. More precisely, the test is this: could he coherently make his demands, revealing their grounds, and still not browbeat his audience? What makes for browbeating in this test is a question of conversational inhibitions and embarrassments*» [«Un hablante trata lo que está diciendo como un asunto objetivo de racionalidad si puede pedir su aceptación a todos. De modo más preciso, la prueba es la siguiente: ¿puede hacer coherentemente sus peticiones, revelar sus fundamentos y, sin embargo, no intimidar a su audiencia? Lo que sea intimidatorio en este test es un asunto de inhibiciones y dificultades conversacionales»].

22. Gibbard (1992), pág. 195, nota 2, remite a la teoría discursiva.

kind. *The consensus must be mutually fitness-enhancing, and so to move toward it we must be responsive to things that promote our biological fitness*» [«En la discusión normativa los demás nos influyen, pero no sólo los demás. La influencia mutua nos empuja hacia el consenso, si todo va bien, pero no hacia un consenso cualquiera. Las consideraciones evolutivas sugieren lo siguiente: el consenso puede promover la idoneidad biológica, pero sólo el consenso de tipo correcto. El consenso tiene que mejorar la idoneidad, y así para movernos hacia él tenemos que responder a las cosas que promueven nuestra idoneidad biológica»].²³ Gibbard reconoce el problema de que los resultados logrados desde la perspectiva de la investigación objetiva tiene que conciliarse con los resultados de los que se convencen los participantes en el discurso desde su perspectiva racional. Pero uno busca en vano una explicación. No nos enteramos de por qué las improbables condiciones comunicativas del discurso normativo son «selectivas» en el mismo sentido y deben conducir como los mecanismos de la evolución al mismo resultado, es decir, a un incremento de las probabilidades de supervivencia colectiva.²⁴

V

Ernst Tugendhat evita el problemático rodeo por una explicación funcionalista de la moral. Primero describe cómo funcionan los sistemas de reglas morales en general y qué motivos podemos tener después de todo para ser morales (a), para preguntar después qué clase de moral deberíamos elegir racionalmente en condiciones posmetafísicas (b).

(a) A diferencia del contractualismo, Tugendhat empieza con un concepto pleno de comunidad moral. Dicho concepto incluye la autocomprensión de quienes se sienten vinculados a reglas morales, esto es, «tienen una conciencia moral», manifiestan sentimientos morales, disputan con razones acerca de juicios morales, etc. Los miembros creen «saber» en cada caso qué es «bueno» o «ma-

23. Gibbard (1992), pág. 223.

24. Tampoco se puede asegurar que los participantes en el discurso hagan suya la descripción biológica, puesto que semejante autodescripción objetivista o bien destruiría la autocomprensión práctica de los sujetos capaces de acción, o bien —con un cambio de perspectiva de observador a la de participante cambiaría esencialmente su sentido.

lo» en sentido categórico. Después de atar este paquete, Tugendhat examina si para un candidato cualquiera es racional ingresar en una práctica moral descrita como tal *en conjunto*, es decir, convertirse en miembro dispuesto a la cooperación de *alguna* comunidad moral: «Que queramos pertenecer en suma a una comunidad moral... es en último término un acto de nuestra autonomía, para ello puede haber sólo buenos motivos, no razones». ²⁵ Tugendhat entiende por «autonomía» sólo la capacidad para la acción dirigida por reglas a partir de motivos racionales. Las razones prácticas, que entonces enumera, dinamitan el marco empirista de los cálculos prudenciales libres de valores. Tugendhat no menciona, por ejemplo, intereses premorales dados, sino orientaciones de valor que han podido formarse únicamente en el contexto de la experiencia de una comunidad constituida moralmente. Así, es racional para mí ingresar en una comunidad moral, porque prefiero verme como sujeto y receptor de derechos y deberes antes que ostentar el *status* de objeto de una instrumentalización recíproca; o porque relaciones de amistad equilibradas son para mí mejores que la soledad estructural de un actor que actúa estratégicamente; o porque solamente siendo miembro de una comunidad moral experimento la satisfacción que me produce ser respetado como persona digna de respeto moral, etc.

Las preferencias que Tugendhat menciona para el ingreso en una comunidad moral están ya impregnadas por los valores de una tal comunidad; dependen de orientaciones de valor *previas*, intersubjetivamente compartidas. En cualquier caso, estos motivos no explican por qué habría de ser racional para actores *que se encuentran en un estado premoral*, y sólo conocen éste, dar el paso a un estado moral. Quien para su decisión en favor de una vida moral dispone de razones que sólo podrían proceder de la reflexión acerca de las ventajas ya experimentadas de un contexto de interacción regulado moralmente, ya ha abandonado la perspectiva egocéntrica de la elección racional y se orienta en su lugar por concepciones de la vida buena. De este modo, plantea su reflexión práctica en un plano ético: qué clase de vida debería llevar, quién es y quién quiere ser, que sea en conjunto y en una perspectiva amplia «bueno» para él, etc. Las razones que cuentan desde este punto de vista logran fuerza motivadora sólo en la medida en que tocan la identidad y la auto-comprensión de actores ya formados por una comunidad moral.

25. Tugendhat (1993), pág. 29.

Así entiende (y acepta) también Martin Seel el argumento. Aun cuando la felicidad de una vida lograda no reside en una vida moral, existen razones racionales desde el punto de vista de un sujeto preocupado de que su vida sea buena para incorporarse en un sistema de condiciones morales en general (de algún tipo). Desde la perspectiva ética puede ya reconocerse que fuera de una comunidad *moral* no puede haber una vida *buena*. Ciertamente, esto significa sólo «que existen necesarias intersecciones entre una vida buena y una vida moral, no lo contrario, que una vida buena sólo sería posible *dentro de los límites* de una vida moralmente buena». ²⁶ Pero Tugendhat se interesa menos por las *relaciones* de la vida buena con la moral que por la *fundamentación ética* del ser moral. Y ésta tiene que desembocar en una paradoja si se persevera, como bien hace Tugendhat, en la diferencia entre el bien propio de cada cual y la toma en consideración moral de los intereses de otros: tan pronto como un actor se deja convencer por razones de tipo ético de que debe dar preferencia a las circunstancias de vida morales sobre las premorales relativiza el sentido de obligación de la toma en consideración de los demás, sentido cuya validez categórica tendría que reconocer en estas circunstancias.

Seel registra la circunstancia de que «la consideración moral (...) de las razones preferenciales que tenemos (es trascendente) *en general* para ejercitar la consideración moral», ²⁷ pero no saca de ello las consecuencias correctas. ²⁸ Una fundamentación ética del ser moral no significa, claro es, que alguien que se deje motivar por razones preferenciales para «verse confrontado con razones de una clase completamente distinta», más bien las razones que únicamente cuentan en el juego de lenguaje moral pierden su sentido ilocutivo por una relación con el interés autorreferencial en el juego de lenguaje como tal —precisamente las razones para ser exigencias morales, lo que quiere decir exigencias incondicionadas—. En caso de que el actor que se cerciora de la preferencia por un modo de vida moral sea el mismo que, como consecuencia de estas preferen-

26. M. Seel, *Versuch über die Form des Glücks*, Frankfurt, 1995, pág. 206.

27. Seel (1995), págs. 293 y sigs.

28. Seel (1993), pág. 203: «Por cierto que puede darse una respuesta perfectamente —y únicamente— fundamentada de modo preferencial a la pregunta “¿Para qué ser moral?”: porque sólo el ser moral nos abre el mundo del ser en compañía fraterna y solidaria con los demás; pero con este paso fundado en preferencias nos entregamos a patrones de comportamiento que en modo alguno son reducibles a orientaciones fundamentadas en preferencias».

cias, se integra en dichas condiciones, su fundamentación ética, que condiciona como un todo el juego de lenguaje moral, cambia al mismo tiempo el carácter de los movimientos posibles en él. Pues la acción moral «por respeto a la ley» es inconciliable con la reserva ética de examinar continuamente si la práctica en su conjunto merece la pena también desde la perspectiva del plan de vida de cada cual. Por razones conceptuales, el sentido categórico de las obligaciones morales puede permanecer intacto sólo mientras a los destinatarios les esté vedada la posibilidad, aunque sea sólo virtual, de dar un paso hacia atrás para distanciarse de la comunidad moral necesario para poder ponderar las ventajas y desventajas de una pertenencia desde la distancia y desde la perspectiva de la primera persona. Y a la inversa, tampoco desde la reflexión ética hay ningún camino que conduzca a la fundamentación de la moral.

(b) Incluso si se cumpliera el sueño del empirismo y si la reflexión sobre el propio interés desplegara una dinámica verificable que —en el sentido de una consideración moral incondicional— «empujara más allá» de la persecución de los propios intereses, el problema propiamente dicho no estaría aún resuelto. Las aludidas razones éticas explican en el mejor de los casos por qué debemos integrarnos en algún juego de lenguaje moral, pero no en cuál. Tugendhat da a este problema la forma de una indagación genealógica. Tras la pérdida de la base de validez tradicional de su moral común los interesados tienen que reflexionar en común acerca de sobre cuáles normas morales exactamente deberían ponerse de acuerdo. Sobre este asunto nadie puede pretender tener más autoridad que cualquier otro; todos los puntos de vista para un acceso privilegiado a la verdad moral se han devaluado. El contrato social no había podido dar ninguna respuesta satisfactoria a este desafío porque del acuerdo interesado entre socios de un contrato se deriva en el mejor de los casos un control del comportamiento impuesto desde fuera, pero ninguna concepción obligatoria del bien común, y menos de un bien concebido en términos universales. Tugendhat describe la situación de partida de modo parecido a como he propuesto. Los miembros de una comunidad moral no pretenden por un control del comportamiento social que ocupe *el lugar* de la moral y que resulte ventajoso para todos; no quieren sustituir el juego de lenguaje moral, sino solamente sus fundamentos religiosos de validez.

La indagación lleva a la reflexión acerca de aquellas condiciones de entendimiento que, *tras* la religión y la metafísica, han que-

dado como única fuente posible para la fundamentación de una moral del respeto para todos: «Cuando el bien ya no está dado de modo trascendente, parece que el principio del bien ser sólo lo entregue el respeto a los miembros de la comunidad que por su parte ya no puede entonces limitarse, esto es, a todos —y eso significa a su querer, a sus intereses—. Formulado sintéticamente: la intersubjetividad así entendida pasa a ocupar el lugar de lo transcendente dado. (...) Puesto que las exigencias recíprocas (...) tienen al cabo la forma de una moral, también se puede decir: en tanto en cuanto el contenido al que se refieren las exigencias no es otra cosa que la consideración de lo que todos quieren, *ahora el contenido encaja con la forma*».²⁹

De este modo gana Tugendhat el principio kantiano de universalización a partir de las condiciones de simetría de la situación de partida en la que se eliminaron todos los privilegios, en tanto que los partidos igualados se encuentran para ponerse de acuerdo acerca de las normas fundamentales que pueden ser aceptadas de modo racional por todos los interesados.³⁰ Desde luego, Tugendhat no da cuenta ninguna de que con esto la «aceptabilidad racional» adquiere otro sentido que el de que algo «sea racional para mí». Cuando para las condiciones de reconocimiento moral no hay ninguna autoridad superior que la buena voluntad y el buen juicio de aquellos que se ponen de acuerdo entre sí acerca de las reglas de su vida en común, el baremo para enjuiciar estas reglas tiene que tomarse de la situación misma en la cual los interesados desean *converse mutuamente* de sus concepciones y propuestas. En la medida que se suman a una práctica de entendimiento cooperativa, ya aceptan implícitamente la condición del respeto simétrico o equitativo de los intereses de todos. Como esta práctica sólo alcanza su objetivo cuando todos están dispuestos a convencer a los demás y a dejarse convencer por ellos, cada participante serio tiene que examinar lo que sea racional para él *en aquellas condiciones* de respeto simétrico y equitativo de los intereses. Pero con esta referencia metódica a la intersubjetividad posible del entendimiento (que en Rawls, por ejemplo, es forzada por la estructura de la posición original) se les añade a las razones pragmáticas un sentido epistémico. Con ello se trascienden los límites de la razón instru-

29. Tugendhat (1993), págs. 87 y sigs.

30. Con mayor claridad se encuentra formulado en E. Tugendhat, *Gibt es eine moderne Moral?* (manuscrito, 1995).

mental. Como fundamento de validez de la moral racional se encuentra un principio de universalización que no se puede fundamentar desde la perspectiva de los intereses de cada cual (o de las propias concepciones del bien). De este principio podemos cerciorarnos solamente mediante una reflexión acerca de las inevitables condiciones para la formación de un juicio imparcial.

Gibbard analiza ciertamente dichas condiciones como presupuestos pragmáticos del discurso normativo; pero considera dichos presupuestos sólo desde el punto de vista funcionalista de su contribución a la coordinación de la acción. Por el contrario, Tugendhat defiende que la aprobación de las reglas morales tiene que ser fundamentada desde la perspectiva de los interesados; pero tampoco él reconoce el sentido epistémico que esta aprobación adquiere en condiciones discursivas.

VI

El no cognitivismo débil supone que los actores sólo pueden dejar afectar su voluntad por la razón práctica de una manera, esto es, mediante reflexiones que obedecen el principio de la racionalidad instrumental. Cuando, por el contrario, la razón práctica ya no proviene de la razón instrumental se modifica la constelación de la razón y la voluntad —y con ello el concepto de libertad subjetiva—. La libertad ya no se agota entonces en la capacidad de vincular el arbitrio a máximas de la sagacidad, sino que se expresa en la autovinculación de la voluntad por medio del juicio (*Einsicht*). «Juicio» significa que una decisión se puede justificar con ayuda de razones epistémicas. Las razones epistémicas apoyan en general la verdad de las declaraciones asertóricas; en contextos prácticos le expresión «epistémico» precisa de aclaración. Las razones pragmáticas se refieren a las preferencias y objetivos de una determinada persona. Acerca de esos «datos» decide en última instancia la autoridad epistémica de quien actúa, que es quien tiene que saber cuáles son sus preferencias y objetivos. La reflexión práctica puede llevar a «juicios» (*Einsichten*) sólo cuando éstos se extienden más allá del mundo subjetivo del actor, accesible privilegiadamente por éste, hacia un mundo social intersubjetivamente compartido. Así, la reflexión sobre experiencias, prácticas y formas de vida comunes lleva a conciencia un saber ético sobre el cual ya no disponemos, gracias a la autoridad epistémica, de la primera persona.

Hacer consciente algo sabido implícitamente no significa lo mismo que el conocimiento de objetos o hechos.³¹ Los «conocimientos» son contraintuitivos, mientras que los «juicios» obtenidos reflexivamente hacen explícito un saber preteórico, sitúan en contextos, examinan la coherencia y por estas vías también sondean críticamente.³² Los juicios éticos se deben a la explicación de aquel saber adquirido por individuos socializados comunicativamente mientras se han ido acomodando en su cultura. En el vocabulario evaluativo y en las reglas de uso de las proposiciones normativas sedimentan las piezas más universales del saber práctico de una cultura. A la luz de sus juegos de lenguaje impregnados evaluativamente los actores no sólo se hacen representaciones de sí mismos y de la vida que les gustaría llevar en general; también descubren en sus respectivas situaciones movimientos atractivos y rechazables que no pueden comprender sin «ver» cómo *deben* reaccionar ante ellos.³³ Como sabemos intuitivamente lo que es atractivo o rechazable, correcto o falso, lo que es relevante y lo que no, puede separarse aquí el momento del juicio del motivo racional de la acción. Se trata de un saber de uso intersubjetivamente compartido que ha hecho su rodaje en el mundo de la vida y se ha «acreditado» de modo práctico. En tanto que patrimonio común de una forma de vida cultural, goza de «objetividad» con base en su difusión y aceptación sociales. De ahí que la reflexión práctica que se apropia *críticamente* de este saber intuitivo precisa de una perspectiva social.

Las orientaciones de valor, incluyendo las autocomprensiones de personas o grupos orientadas por valores, las juzgamos desde el punto de vista *ético*; los deberes, las normas y los mandamientos los juzgamos desde el punto de vista *moral*. Primero, sobre las cuestiones

31. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres, 1985, cap. 8.

32. John Rawls habla en este contexto de «reflective equilibrium» (*equilibrio reflexivo*).

33. McDowell se opone a una interpretación objetivista de éstos «salient features» de una situación: «The relevant notion of salience can not be understood except in terms of seeing something as a reason for acting which silences all others» [«La relevante noción de lo sobresaliente no puede comprenderse excepto en términos de ver algo como una razón para actuar que silencia todas las demás»]. McDowell, *Virtue and Reason*, Monist, 62, 1979, pág. 345. Explica los juicios éticos a partir de la interacción entre, por un lado, la reorientación vital y la autocomprensión de una persona, y, por el otro, por su comprensión impregnada de valores de la situación respectiva. Estos análisis pueden entenderse todavía —más acá del realismo— en el sentido de una ética neoaristotélica que ha pasado por Wittgenstein.

nes éticas que se plantean desde la perspectiva de la primera persona. Desde el punto de vista de la primera persona del plural apuntan al *ethos* común: se trata de las cuestiones acerca de cómo nos entendemos en tanto que miembros de una comunidad moral, acerca de cómo debemos orientar nuestra vida, de lo que sea lo mejor para nosotros a largo plazo y visto en conjunto. Desde la perspectiva de la primera persona del singular se plantean preguntas parecidas: ¿quién soy y desearía ser, cómo debo conducir mi vida. También estas reflexiones existenciales se diferencian de los cálculos de la sagacidad no sólo por la generalización temporal y objetiva del planteamiento: el de lo que sea mejor a largo plazo y visto en conjunto. La perspectiva de la primera persona significa aquí no la limitación egocéntrica a mis preferencias, sino que asegura la referencia a una historia vital que se encuentra siempre ya incrustada en tradiciones y formas de vida intersubjetivamente compartidas.³⁴ La atracción que ejercen los valores a cuya luz me entiendo a mí mismo y a mi vida no se puede iluminar dentro de las fronteras del mundo, de privilegiado acceso, constituido por mis vivencias subjetivas. Porque mis preferencias y objetivos ya no son algo dado, sino que están sometidas a discusión,³⁵ dependiendo de mi autocomprensión, en la reflexión acerca lo que para nosotros tiene un valor intrínseco en el horizonte de nuestro mundo social compartido, mis preferencias y valores pueden modificarse de modo fundamentado.

Desde el punto de vista ético clarificamos también las cuestiones clínicas de una vida lograda o, mejor, no fracasada, que se plantean en el contexto de una determinada forma de vida colectiva o una historia vital individual. La reflexión práctica se realiza en forma de una autocomprensión hermenéutica. Articula valoraciones fuertes por las que se orienta mi autoentendimiento. La crítica a los autoengaños y a los síntomas de un modo de vida forzado o alienado se mide por la idea de una conducta de vida consciente y coherente. En ella la autenticidad de un proyecto vital se puede comprender por analogía a la pretensión de veracidad de los actos de habla expresivos como una pretensión de validez de rango superior.³⁶

34. Véase J McDowell, *Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?*, Proceedings of the Aristotelian Society, supl. 52, 1978, págs. 13-29.

35. Véase Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt, 1994, parte I (trad. cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996).

36. También las teorías plantean, por ejemplo, una pretensión de validez «de rango superior» o de mayor complejidad; no pueden ser «verdaderas» o «falsas» en el mismo sentido en que lo son las proposiciones sueltas que pueden deducirse de ellas.

Cómo conducimos nuestra vida es algo determinado en mayor o menor medida por nuestra comprensión de nosotros mismos. Por ello los juicios éticos sobre la interpretación de estas autocomprensiones intervienen en la orientación de nuestra vida. En tanto que juicios que vinculan la voluntad, tienen como efecto una conducta de vida *consciente*. En ella se manifiesta la libre voluntad en sentido ético. Desde el punto de vista ético la libertad de vincular mi arbitrio a máximas de la sagacidad se convierte en libertad de decidirme por una vida auténtica.³⁷

Los límites del punto de vista ético se ponen en evidencia, claro es, tan pronto como se plantean las cuestiones de justicia: desde esta perspectiva la justicia, por ejemplo, baja unos peldaños hasta convertirse en un valor entre otros. Las obligaciones morales son para una persona más importantes que para otra, tienen en determinado contexto mayor significación que en otro. Ciertamente, también desde el punto de vista ético se puede tener en cuenta la diferencia semántica entre vinculación a un valor y obligación moral con una cierta prioridad de las cuestiones de justicia frente a las cuestiones de la vida buena: «*Ethical life itself is important, but it can see that things other than itself are important. (...) There is one kind of ethical consideration that directly connects importance and deliberative priority, and this is obligation*» [«La vida ética misma es importante, pero desde ella se puede ver que hay otras cosas importantes además de ella misma. (...) Hay un tipo de consideración ética que conecta directamente la importancia con la prioridad deliberativa, y es la obligación»].³⁸ Sin embargo, la prioridad absoluta de lo justo frente a lo bueno, prioridad que expresaría el sentido de validez categórico de los deberes morales, no puede fundamentarse mientras las obligaciones se consideren únicamente desde el punto de vista ético: «*These kinds of obligation very often command the highest deliberative priority. (...) However, we can also see how they need not always command the highest priority, even in ethically well disposed agents*» [«Este tipo de obligaciones ordenan a menudo la más alta prioridad deliberativa. (...) Sin embargo, también podemos ver como no siempre necesitan ordenar la más alta prioridad, incluso en agentes éticamente bien dispuestos»].³⁹ En tanto

37. La intensificación existencialista de la decisión hasta convertirla en una elección radical pasa por alto que esta libertad tiene el carácter de proceso dirigido epistémicamente.

38. Williams (1985), págs. 184 y sigs.

39. Williams (1985), pág. 187.

la justicia sea considerada un elemento integrado en la concepción concreta del bien de cada cual, no hay motivo alguno para la exigencia de que en caso de colisión de derechos los deberes sólo puedan ser «superados» (como dice Dworkin) por deberes y los derechos por derechos.

Sin la prioridad de lo justo frente a lo bueno tampoco puede darse ningún concepto de justicia éticamente neutral. Eso habría tenido consecuencias desagradables para la regulación de una convivencia en igualdad de derechos de las sociedades pluralistas por lo que hace a las concepciones del mundo. A los individuos y grupos con identidades propias se les podría garantizar la igualdad de derechos sólo según baremos que sean a su vez parte integrante de una concepción del bien común, reconocida por todos en la misma medida. La misma condición valdría, *mutatis mutandis*, para una regulación de las relaciones internacionales entre Estados, para las relaciones cosmopolitas entre ciudadanos del mundo y para las relaciones globales entre culturas. Lo improbable de esta reflexión muestra por qué los enfoques neorristotéticos no pueden atrapar el contenido universalista de una moral del igual respeto y la responsabilidad solidaria para con todos. Todo esbozo global de un bien colectivo universalmente vinculante que pudiera fundamentarse en la solidaridad de todos los seres humanos (incluidas las generaciones futuras) tropieza con un dilema. Una concepción detallada en sus contenidos que sea suficientemente informativa tiene que conducir (aunque sea en relación con la felicidad de las generaciones futuras) a un paternalismo intolerable; pero una concepción desustanciada, despegada de todo contexto local, tiene que destruir el concepto de bien.⁴⁰

40. Martin Seel (1995) se esfuerza en encontrar un concepto formal de bien de este tipo. Pero la idea de una determinación formal del bien —diferenciada de la moral en sentido kantiano— es una quimera. El intento de Seel de explicitar la constitución y las condiciones de la vida lograda no va más allá de señalar los bienes básicos (seguridad, salud, libertad de movimientos), de los contenidos (trabajo, interacción, juego y contemplación) y de los fines de la conducta de vida (autodeterminación abierta al mundo). Todo estos son supuestos antropológicos básicos y valoraciones falibles, todas ellas, que no sólo son objeto de controversia entre distintas culturas, sino que aquí, en el diálogo intercultural, permanecen como controvertidas por buenas razones. Además, un entendimiento no criterial de un proyecto semejante de las posibilidades humanas tiene consecuencias paternalistas incluso cuando sólo ofrezca buenos consejos: «¿Y cuando uno no quiera ese bien? —Entonces le diremos que renuncia a lo mejor—» (189). El contenido enunciativo de toda antropología del bien que sobrepase la aclaración lógico-argumentativa de

Si queremos dar cuenta de la *presunta* imparcialidad de los juicios morales y de la *pretensión* de validez categórica de las normas obligatorias, tenemos que separar la perspectiva horizontal, en la que se regulan las relaciones interpersonales, de la perspectiva vertical de los planes de vida individuales, poniendo en su propio terreno la respuesta a las cuestiones morales genuinas. La pregunta abstracta de qué sea de igual interés para todos *sobrepasa* la pregunta ética contextualizada de qué sea lo mejor para nosotros. La intuición de que las cuestiones de justicia surgen de una ampliación idealizante del planteamiento ético conserva, no obstante, un buen sentido.

Cuando interpretamos la justicia como lo igualmente bueno para todos, el «bien» superado en moral constituye un puente entre la justicia y la solidaridad. Pues también la justicia entendida de modo universalista exige que uno responda del otro, esto es, que uno cualquiera responda también por un extraño que ha formado su identidad en contextos vitales completamente distintos y se encuentra a sí mismo a la luz de tradiciones que no son las propias. Lo bueno en lo justo recuerda que la conciencia moral está ordenada por una determinada autocomprensión de las personas morales: éstas saben que *pertenecen* a la comunidad moral. A esta comunidad pertenecen todos aquellos que se han socializado en una forma —cualquiera— de vida comunicativa. Los individuos socializados son vulnerables de un modo específico y de ahí que estén ordenados a una protección específica, ya que sólo pueden estabilizar su identidad en relaciones de reconocimiento recíproco. Han de poder apelar a una instancia más allá de la propia comunidad —G.H. Mead habla de «*ever wider community*» («comunidad cada vez más amplia»)—. Expresado en términos aristotéticos, la comunidad moral está puesta en cada comunidad concreta como su «mejor nosotros», por así decirlo. Como miembros de esta comunidad los individuos esperan unos de otros un trato igual que da por supuesto que cada persona trata a cualquier otra como «uno de nosotros». Desde esta perspectiva justicia *significa* al mismo tiempo solidaridad.

las condiciones de los discursos de autocomprensión hermenéutica permanece siempre atrapado de un modo peculiar en su contexto genético —como muestra el ejemplo de Heidegger, cuya ontología existencial expone a todo lector atento desde la distancia histórica de una o dos generaciones no sólo la jerga, sino también los intereses políticos de su tiempo (véase sobre esto R. Wollin, *The Politics of Being*, Nueva York, 1990).

En este punto tiene que evitarse el malentendido de que lo justo se comporta con lo bueno como la forma respecto al contenido: «El concepto formal de bien designa el núcleo material de una moral universalista —aquello de que trata la consideración moral—».⁴¹ Esta concepción revela la mirada selectiva de un liberalismo que piensa el papel de la moral —como si se tratara del conjunto de los derechos a las libertades negativas— para la protección de los bienes individuales y de ahí que construya la moral sobre la base de la ética.⁴² Pues en ese caso este «por mor de qué» de la moral —esto es, el conocimiento de los «males y los bienes» que en los conflictos morales están en igual medida «en juego» para todos— tendría que estar dado previamente como medida fija de la moral. Los interesados tendrían ya que saber antes de cualquier reflexión moral qué es lo igualmente bueno para todos —al menos tendrían que pedir prestado un concepto formal de bien a los filósofos—.⁴³ Pero desde la perspectiva del observador sencillamente nadie puede asegurar qué debe tener por bueno una persona «cualquiera». En la remisión a personas «cualesquiera» se esconde una abstracción que exige demasiado a los filósofos.⁴⁴ Es cierto que la moral se puede entender como mecanismo de protección contra la vulnerabilidad específica de las personas. Pero el saber acerca de la indefensión constitutiva de un ser que sólo puede formar su identidad en la enajenación en condiciones interpersonales y estabilizarla en condiciones de reconocimiento intersubjetivo brota de la familiaridad intuitiva con las estructuras universales de nuestra forma de vida comunicativa en general. Es un saber general anclado profundamente que como tal sólo importuna en casos de desvío clínico —por experiencias de cómo y cuándo la identidad de un individuo socializado se pone en peligro—. El recurso a un saber determinado por semejantes experiencias negativas no está cargado con la pretensión de indicar positivamente lo que significa en general una vida buena. Solamente los afectados mismos pueden llegar a poner en claro desde la perspectiva de participantes en deliberaciones prácticas lo sea igualmente bueno para todos. El bien relevante desde el punto de vista moral se muestra en cada caso desde la

41. Seel (1995), pág. 223.

42. Una arquitectónica teórica parecida se encuentra en R. Dworkin, *Foundations of Liberal Equality, The Tanner Lectures on Human values*, XI, Salt Lake City, 1990 (trad. cast.: *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993).

43. Véase la nota 40.

perspectiva ampliada del nosotros de una comunidad que no excluye a nadie. Lo que se supera en la justicia como bien es en general la forma de un *ethos* intersubjetivamente compartido y con ello la estructura de pertenencia a una comunidad que ha se ha liberado en suma de las cadenas éticas de una comunidad exclusiva.

Esta conexión de la solidaridad con la justicia inspiró a Kant en su tentativa de aclarar el punto de vista desde el que se pueden juzgar imparcialmente las cuestiones de justicia, con la ayuda del modelo rousseauiano de la autolegislación: «Según esto cualquier ser racional tiene que actuar como si por su máxima fuera siempre miembro legislador del reino universal de los fines».⁴⁴ Kant habla de un reino de los fines porque sus miembros nunca se consideran a sí mismos ni a los demás solamente como medio, sino siempre al mismo tiempo como «fin en sí». Como legislador, nadie se halla sometido a una voluntad extraña; pero, al mismo tiempo, como todos los demás, está sujeto a las leyes que él mismo se da. Al sustituir Kant la figura del contrato sacada del derecho privado por la figura de la legislación republicana proveniente del derecho público, puede *reunir* para la moral en una y la misma persona los dos papeles que el derecho mantienen separados —el papel del ciudadano que participa en la legislación y el del individuo privado sujeto a las leyes—. La persona moralmente libre tiene que poder comprenderse al mismo tiempo como autora de los mandamientos morales bajo cuyo mandato se encuentra como destinatario. A su vez, esto sólo es posible si la competencia legislativa en la que él meramente «tiene participación» no es ejercida arbitrariamente (en el sentido de una comprensión positivista del derecho), sino de acuerdo con la constitución de una comunidad cuyos ciudadanos se rigen a sí mismos. Y en ella sólo pueden imperar aquellas leyes que hubieran podido acordar «cada uno sobre todos y todos sobre cada uno».

VII

Una ley es válida en sentido moral si puede ser aceptada por todos desde la perspectiva de cada cual. Puesto que sólo las leyes «universales» cumplen la condición de regular una materia en igual interés de todos, la razón práctica se hace valer en este mo-

44. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke (Weischedel), vol. IV, pág. 72.

mento de universalizabilidad de los intereses considerados en la ley. En consecuencia, una persona acepta el punto de vista moral si como legislador democrático hace un examen de conciencia acerca de si la práctica que resultaría del seguimiento universal de una norma hipotéticamente ponderada pudiese ser aceptada por todos los posibles interesados en tanto que colegisladores potenciales. En el papel de colegislador todos participan en una empresa *cooperativa* y con ello aceptan una perspectiva ampliada intersubjetivamente desde la que se puede examinar si una norma conflictiva puede ser universalizable desde el punto de vista de cada interesado. En esta deliberación se ponderan también razones pragmáticas y éticas que no pierden su relación interna con la constelación de intereses y la autocomprensión de cada persona individualmente considerada. Sin embargo, estas razones relativas al actor *no cuentan* ya como motivos y orientaciones de valor de las personas individuales, sino como contribuciones epistémicas a un discurso en el que se examinan normas y que tiene lugar con el objetivo de lograr un acuerdo. No basta para ello aquel uso egocéntrico, y que procede monológicamente, del test de universalización representado por la Regla de Oro, puesto que una práctica de legislación sólo se puede ejercer en común.

Las razones morales vinculan la voluntad de un modo diferente a como lo hacen las razones pragmáticas y éticas. Tan pronto como la autovinculación de la voluntad adopta la forma de la autolegislación, voluntad y razón se *interpenetran* completamente. Kant llama «libre», por tanto, solamente a la voluntad autónoma y determinada por la razón. Libre actúa únicamente quien determina su voluntad por el juicio acerca de lo que todos pueden querer: «Solamente un ser racional tiene *voluntad*, esto es, la facultad de actuar según la representación de la ley, es decir, según principios. Puesto que para la deducción de las acciones a partir de leyes se precisa *razón*, la voluntad no es otra cosa que razón práctica».⁴⁵ Por cierto que *todo* acto de autovinculación de la voluntad exige razones de la *razón práctica*; pero no se han cancelado todos los momentos de *coacción*, la voluntad no es verdaderamente libre, mientras sigan todavía en juego determinaciones subjetivas casuales de la misma y la voluntad actúe *no sólo* por razones de la razón práctica.

La normatividad que dimana de la capacidad de autovincular la razón *per se* no tiene todavía ningún sentido moral. Cuando

45. Kant, *Werke*, vol. IV, pág. 41.

alguien que actúa hace suyas reglas técnicas de la habilidad o consejos pragmáticos de la sagacidad, determina ciertamente su arbitrio por medio de la razón práctica, pero las razones tienen fuerza determinante sólo en relación con preferencias y fines casuales. Esto vale en otro sentido también para las razones éticas. La autenticidad de las vinculaciones valorativas va más allá del horizonte de la mera racionalidad instrumental subjetiva; pero, a su vez, las valoraciones fuertes obtienen su fuerza objetiva, determinadora de la voluntad, sólo en relación con experiencias, prácticas y formas de vida que son casuales, aunque intersubjetivamente compartidas. En ambos casos los respectivos imperativos y recomendaciones sólo pueden pretender una validez condicionada: valen una vez presupuesta la constelación de intereses subjetivamente dada o las tradiciones intersubjetivamente compartidas.

Las obligaciones morales obtienen su validez incondicionada o categórica porque se deducen de leyes que, cuando la voluntad se compromete con ellas, la emancipan de todas las determinaciones casuales y al mismo tiempo la funden con la razón práctica misma. Y ello porque, a la luz de estas normas fundamentadas desde el punto de vista moral, aquellas metas, preferencias y orientaciones de valor, que de otro modo está forzadas desde fuera, se ven sometidas a un juicio crítico. La voluntad heterónoma también puede determinarse por medio de razones a seguir máximas; pero la autovinculación permanece atrapada por razones pragmáticas y éticas relacionadas con constelaciones de intereses dados y orientaciones valorativas dependientes del contexto. La voluntad se ha librado de determinaciones heterónomas tan sólo cuando, desde el punto de vista moral, ha sido examinada su compatibilidad con los intereses y orientaciones de valor de todos los demás.⁴⁶

La contraposición abstracta entre autonomía y heteronomía estrecha, sin duda, la perspectiva en el sujeto individual. Basándose en los supuestos trascendentales de fondo, Kant adscribe la libre voluntad a un yo inteligible integrado en el reino de los fines. Por tanto, pone la autolegislación, que en su sentido político originario es una empresa cooperativa en la que el individuo sólo tiene una «participación»,⁴⁷ de nuevo entre las competencias exclusivas del

46. Esto es algo que no entiende Chr. Korsgaard, *The Sources of Normativity, The Tanner Lectures on Human Values*, XV, 1994, págs. 88 y sigs.

47. Véase Kant, vol. IV, pág. 69.

individuo. El imperativo categórico se dirige de modo no casual a una segunda persona del singular, y da la impresión de que cualquiera podría entender por sí mismo, en su foro interno, el exigible examen de las normas. De hecho, empero, la aplicación reflexiva del test de universalización precisa de una situación de deliberación en la que todos se ven forzados a tener en cuenta la perspectiva de todos los demás para examinar si una norma podría ser querida por todos *desde el punto de vista de cada cual*. Esta es la situación de un *discurso racional* dirigido al entendimiento en el que han participado todos los interesados. Esta idea de un entendimiento discursivo también impone al sujeto que juzga en solitario mayores cargas que un test de universalización que se deba realizar monológicamente.

La reducción individualista del concepto de autonomía, concepto que se había establecido intersubjetivamente, puede verse bien en el hecho de que Kant no puede distinguir suficientemente los planteamientos éticos de los pragmáticos.⁴⁸ Quien se toma en serio las cuestiones de autocomprensión ética choca con aquella obstinación cultural, que requiere interpretación, de las comprensiones del yo y del mundo históricamente variables de los individuos y los grupos. Kant, que fue un hijo del siglo XVIII y pensaba todavía ahistoricamente, pasa por alto este estrato de tradiciones en el que se forman las identidades. Supone tácitamente que en la formación del juicio moral cada uno se basta *con su propia fantasía* para ponerse en el lugar del otro. Pero cuando los interesados ya no pueden confiar en la precomprensión trascendental sobre condiciones de vida y constelaciones de intereses homogéneas, el punto de vista moral sólo se puede realizar en condiciones comunicativas que aseguren que *todos* examinan la aceptabilidad de las normas elevadas a práctica universal también desde la perspectiva de sus propias comprensiones del yo y del mundo. Con ello el imperativo categórico experimenta una interpretación teórica discursiva. En su lugar tenemos el principio discursivo «D», según el cual sólo pueden ser válidas aquellas normas que podrían suscitar la aprobación de todos los interesados en tanto que participantes en un discurso práctico.⁴⁹

48. Lo mismo puede decirse de Tugendhat, véase más arriba IV, pág. 2.

49. Véase J. Habermas, «Diskursethik», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, 1983, pág. 103 (trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985).

Hemos partido de la cuestión genealógica acerca de si el contenido de una moral del igual respeto y la responsabilidad solidaria para con todos se puede justificar todavía tras la desvalorización de sus fundamentos de validez religiosos. A continuación quiero examinar lo que hemos ganado con la interpretación intersubjetiva del imperativo categórico a la vista de esta cuestión. Aquí tenemos que mantener separados dos problemas. Por una parte, tenemos que clarificarse hasta qué punto la ética discursiva salva las intuiciones originarias en el universo desencantado de los ensayos de fundamentación posmetafísicos y en qué sentido se puede seguir hablando entonces de validez cognitiva de los juicios y tomas de postura morales (VIII). Por otra parte, se plantea la cuestión principal de si una moral procedente de la reconstrucción racional de intuiciones transmitidas que primero fueron de carácter religioso permanece atrapada desde el punto de vista del contenido en su contexto de procedencia a pesar de su carácter procedimental (IX).

VIII

Con la autoridad epistémica del punto de vista divino los mandamientos morales pierden tanto su justificación soteriológica como la ontoteológica. También la ética discursiva debe pagar un precio por ello: ni puede conservar por entero el contenido moral de las intuiciones religiosas (1) ni puede mantener el sentido de validez realista de las normas morales (2).

(1) Cuando la práctica moral ya no se encuentra entrelazada, a través de la persona de un Dios redentor —y su función en el plan de la salvación—, con la esperanza de salvación personal y una transformación de la vida según un patrón ejemplar, nos enfrentamos a dos consecuencias desagradables. Por un lado, el saber moral se desliga de los motivos subjetivos de la acción, y, por el otro, el concepto de lo moralmente recto se diferencia de la concepción de una vida buena y querida por Dios.

La ética discursiva asigna las cuestiones éticas y morales a diferentes formas de argumentación, esto es, a los discursos de autocomprensión las primeras y a los discursos de fundamentación (de aplicación) de normas las segundas. Con ello no reduce, sin embargo, la moral a trato igual, sino que da cuenta tanto de la dimensión de la justicia como de la dimensión de la solidaridad. Un acuerdo discursivo depende al mismo tiempo tanto del «sí» o del «no»

insustituible de cada uno de los individuos como de la superación de la perspectiva egocéntrica que impone a todos las práctica argumentativa a quienes intentan convencerse recíprocamente. Cuando, con base en sus propiedades pragmáticas, el discurso hace posible una formación juiciosa de la voluntad que garantiza ambas cosas, entonces las tomas de postura con un sí o con un no motivadas racionalmente ponen en juego los intereses de cada individuo sin que tenga por ello que quebrarse el vínculo social que une procedimentalmente entre sí a los participantes orientados al entendimiento en su actitud transubjetiva.

El desacoplamiento cognitivo de la moral respecto a las cuestiones de la vida buena tiene por cierto también un lado motivacional. Como no existe ningún sustituto profano para la esperanza de salvación personal, desaparece el motivo más poderoso para el seguimiento de los mandamientos morales. La ética discursiva reafirma, además, la separación intelectualista del juicio moral y la acción porque ve el punto de vista moral encarnado en discursos racionales. No hay transferencia *asegurada* alguna del juicio obtenido discursivamente a la acción. Es cierto que los juicios morales nos dicen lo que debemos hacer; y las buenas razones afectan a nuestra voluntad. Esto se evidencia en la mala conciencia que nos «remuerde» cuando actuamos contra juicios mejores. Pero el problema de la debilidad de la voluntad deja entrever que el juicio moral se debe a la débil fuerza de las razones epistémicas y no constituye por sí mismo un motivo racional. Cuando sabemos qué es lo moralmente recto al actuar, sabemos que no hay ninguna buena razón —epistémica— para actuar de otro modo. Ello no impide, sin embargo, que otros motivos no puedan ser más poderosos.⁵⁰

Con la pérdida del fundamento de validez soteriológico cambia ante todo el sentido de la vinculación normativa. La diferenciación entre deber y vínculo valorativo, entre lo moralmente recto y lo deseable éticamente ya aboca la validez del deber hacia un tipo de normatividad que únicamente puede cubrir una formación imparcial del juicio. Hay otra connotación que se debe al cambio de perspectiva de Dios al hombre. «Validez» significa ahora que las normas morales pueden encontrar el asentimiento de todos los in-

50. De ahí se deduce la necesidad de complementar la moral, que tiene una fuerza motivacional débil, con el derecho coercitivo y positivo. Véase J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, 1992, págs. 135 y sigs. (trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998).

teresados en la medida que estos examinen conjuntamente en discursos prácticos si la correspondiente práctica responde por igual a los intereses de todos. En este asentimiento se expresan dos cosas: la razón falible de sujetos *deliberantes* que se convencen mutuamente de que una norma introducida hipotéticamente merece ser reconocida, y la libertad de sujetos *legisladores* que se entienden al mismo tiempo como autores de las normas a las que se someten como destinatarios. En el sentido de la validez de las normas morales dejan sus huellas tanto la falibilidad del espíritu humano que descubre como la constructividad del espíritu que proyecta.

(2) El problema de en qué sentido los juicios y las tomas de postura morales pueden pretender validez se muestra otra cara cuando recordamos las manifestaciones esenciales con las que los mandamientos morales se justificaban ontoteológicamente en un tiempo como partes de un mundo racionalmente ordenado. Los juicios morales eran verdaderos o falsos mientras el contenido cognitivo de la moral se podía indicar con ayuda de declaraciones descriptivas. Pero desde que el realismo moral ya no se puede defender apelando a la metafísica de la creación y al derecho natural (o sus sucedáneos) la validez normativa de las declaraciones morales ya no se puede asimilar a la validez veritativa de las declaraciones descriptivas. Unas dicen cómo se comporta el mundo, las otras qué debemos hacer.

Cuando se da por sentado que las proposiciones sólo pueden ser válidas en el sentido de «verdaderas» o «falsas» y que la «verdad» tiene que comprenderse en el sentido de la correspondencia entre proposiciones y objetos o hechos, toda pretensión de validez planteada por una declaración no descriptiva tiene que aparecer como algo problemático. De hecho el escepticismo moral se apoya principalmente en la tesis de que las declaraciones normativas no son ni verdaderas ni falsas y, por consiguiente, no se pueden fundamentar porque no hay nada semejante a objetos o hechos morales. Por desdichado, aquí estamos ante una *comprensión tradicional del mundo* que lo ve como la totalidad de los objetos o hechos junto a una *comprensión de la verdad* en el sentido de la teoría de la correspondencia y una *comprensión semántica de la fundamentación*. Procederé a comentar estas cuestionables premisas en orden inverso.⁵¹

51. Véase Para lo que sigue J. Heath, *Morality and Social Action*, Diss. Phil., Northwestern University, 1995, págs. 86-102.

Según la concepción semántica una proposición está fundamentada si puede deducirse de proposiciones básicas según reglas de deducción válidas. Para ello se alzaprima una clase de proposiciones básicas según criterios determinados (lógicos, gnoseológicos o psicológicos). Pero la suposición fundamentalista de una base semejante inmediatamente accesible a la percepción o al espíritu no ha resistido la crítica del enfoque lingüístico que destaca la constitución holística del lenguaje y la interpretación. Toda fundamentación tiene que *partir al menos* de un contexto de comprensión previamente dado o acuerdo de fondo.⁵² De ahí que resulte recomendable una concepción pragmática de la fundamentación como práctica de justificación pública en la que las pretensiones de validez susceptibles de crítica se ventilan con razones. En dicha práctica los criterios de racionalidad mismos, los criterios que distinguen algunas razones como buenas razones, pueden ponerse en discusión. Finalmente, las propiedades procedimentales del proceso de argumentación tienen que llevar, por tanto, la carga de la explicación de por qué suponemos que son válidos los resultados logrados de conformidad con el procedimiento. La constitución comunicativa de los discursos racionales puede, por ejemplo, cuidar que todas las contribuciones relevantes se pongan sobre la mesa y que únicamente la coacción no coactiva del mejor argumento sea la que determine el «sí» o el «no» del participante.⁵³

La concepción pragmática de la fundamentación corta el paso a un concepto epistémico de la verdad que debe acudir en socorro para librarnos de las confusiones de la teoría de la correspondencia. Con el predicado de verdad nos referimos al juego del lenguaje de la justificación, es decir, al desempeño público de las pretensiones de verdad. Por otro lado, ser «verdadero» no es equiparable a ser fundamenteable —la *warranted assertability*—. El empleo «avisor» del predicado —«p» puede estar muy bien fundamentado y, sin embargo no ser verdadero— no llama la atención sobre la diferencia entre la «verdad» como una propiedad que los enunciados no pueden perder y la «aceptabilidad racional» como una propiedad dependiente del contexto que poseen las manifestaciones y

52. Véase D. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt, 1986 (trad. cast.: *Verdad e interpretación*, Barcelona, Gedisa, 1990).

53. Véase J. Habermas, «*Exkurs zur Argumentationstheorie*», en *Theorie der Kommunikativen Handlung*, Frankfurt, 1981, vol. I, págs. 44-71; *id.* (1992), págs. 276 y sigs. (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988).

emisiones.⁵⁴ Esta diferencia se puede comprender en el interior de un horizonte de justificaciones posibles como la diferencia entre «justificado en nuestro contexto» y «justificado en todo contexto». Por otra parte, podemos dar cuenta de esta diferencia mediante una idealización débil de nuestros procesos de argumentación. Cuando afirmamos que «p» y con ello pretendemos que «p» es verdad asumimos la obligación argumentativa de defender «p» —conscientes de la falibilidad— contra todas las objeciones futuras.⁵⁵

En nuestro contexto me interesa menos la compleja relación entre verdad y justificación que la posibilidad de conceptualizar la verdad como un caso especial de validez, en tanto este concepto *universal* de validez se introduce con referencia al desempeño discursivo de pretensiones de validez. Con ello se abre un espacio conceptual en el que se puede asentar el concepto normativo, en especial el de validez moral. La rectitud de las normas morales (o declaraciones normativas universales) y los mandamientos singulares se puede comprender por analogía con la verdad asertórica. Lo que une a ambos conceptos de validez es el procedimiento por el que se desempeñan discursivamente las respectivas pretensiones de validez. Lo que los separa es la referencia al mundo social y al mundo objetivo, respectivamente.

El mundo social (como totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), que sólo es accesible desde la perspectiva del participante, es intrínsecamente histórico y en ese sentido (si se quiere) ontológicamente constituido de otro modo que el mundo objetivo describible desde la perspectiva del observador.⁵⁶ El mundo social se encuentra entretelado con las intenciones y concepciones, con la práctica y el lenguaje de los que lo integran. Esto vale

54. R. Rorty, «*Pragmatism, Davidson and Truth*», en E. LePore (comp.), *Truth and Interpretation*, Londres, 1986, págs. 333-353 (trad. cast.: «*Pragmatismo, Davidson y la verdad*» en *Objetividad, realismo y verdad*, Barcelona, Paidós 1991).

55. Este concepto reactivo de la «desempeñabilidad discursiva» referido no a estados ideales sino a la desactivación de objeciones potenciales se encuentra próximo al de «*superassertability*»: C. Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, 1992, págs. 33 y sigs. Para la crítica de mi concepción temprana de la verdad, todavía orientada por Pierce, véase A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt, 1986, págs. 192 y sigs. (trad. cast.: *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994); también Wigger (1993), págs. 264 y sigs.

56. De ahí se explica, además, la necesidad de complementar los discursos fundamentadores de la moral con los discursos de aplicación: Véase K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt, 1988; además J. Habermas (1992), págs. 141 y sigs.

de modo parecido para las *descripciones* del mundo objetivo, pero no para éste mismo. Por tanto, el desempeño discursivo de las pretensiones de verdad tiene otro significado que el de las pretensiones de validez moral: en un caso, el acuerdo alcanzado discursivamente *quiere decir* que se han cumplido las condiciones de verdad interpretadas como condiciones de afirmación de una proposición asertórica; en el otro caso, el acuerdo logrado discursivamente *fundamenta* el reconocimiento de una norma y contribuye con ello al cumplimiento de sus condiciones de validez. Mientras la aceptabilidad racional *sólo anuncia* la verdad de las proposiciones asertóricas, hace, en cambio, una contribución *constitutiva* a la validez de las normas morales. En el juicio moral la construcción y el descubrimiento se entrecruzan de un modo distinto que en el conocimiento teórico.

Lo que se sustrae a nuestra disposición es el punto de vista moral que se nos impone, no como una de nuestras descripciones independiente del *supuesto* orden moral existente. No es el mundo social como tal el que no está a nuestra disposición, sino las estructuras y procedimientos del proceso de argumentación, proceso que sirve a un tiempo a la generación y descubrimiento de las normas de una vida en común regulada rectamente. El sentido constructivista de la formación del juicio moral pensada según el modelo de la autolegislación no debe perderse, pero tampoco puede destruir el sentido epistémico de las fundamentaciones morales.⁵⁷

IX

La ética discursiva justifica el contenido de una moral del igual respeto y la responsabilidad solidaria para con todos. Esto lo lleva a cabo, en primer lugar, por la vía de la reconstrucción racional de los contenidos de una tradición moral cuyos fundamentos de validez relevantes se encuentran en ruinas. Si la interpretación discursiva del imperativo categórico queda atrapada en esta tradición de la que procede, esta genealogía fracasa en su objetivo de probar *en general* que los juicios morales tienen un contenido cognitivo. Falta una fundamentación en la teoría moral del punto de vista moral mismo.

Sin embargo, el principio discursivo responde a la dificultad con la que se encuentran los miembros de *cualquier* comunidad moral

cuando con el paso a las sociedades modernas, pluralistas por lo que hace a las concepciones del mundo perciben el siguiente dilema: siguen discutiendo como antes acerca de los juicios y las tomas de postura morales, aun cuando se ha desmoronado su consenso sustancial de fondo acerca de las normas morales básicas. Tanto global como localmente se ven envueltos en conflictos de acción que requieren regulación y que, a pesar de que el *ethos* común está en ruinas, siguen comprendiendo como conflictos morales, esto es, como conflictos sociales fundamente. El siguiente escenario no constituye ninguna «situación originaria», sino un desarrollo estilizado en el sentido de un tipo ideal de cómo podría tener lugar en condiciones reales.

Doy por supuesto que los interesados no quieren dirimir sus conflictos mediante la violencia o el compromiso, sino mediante el entendimiento. En ese caso es lógico que primero intenten llevar a cabo deliberaciones con objeto de desarrollar un autoentendimiento ético común sobre una base profana. Sin embargo, en las condiciones de vida diferenciadas de las sociedades pluralistas, semejante tentativa tiene que fracasar. Los interesados aprenden que el certero ramiento crítico de sus valoraciones fuertes y garantizadas por la práctica conduce a concepciones del bien que compiten entre sí. Su pongamos que se mantienen firmes en el objetivo de alcanzar un entendimiento y que, además, tampoco quieren sustituir por un mero *modus vivendi* la convivencia moral que se halla en peligro.

A falta de un acuerdo sustancial acerca de los contenidos de las normas los interesados se ven entonces remitidos a la situación en cierto modo neutral de que todos ellos comparten *alguna* forma de vida comunicativa, estructurada mediante el entendimiento lingüístico. Puesto que dichos procesos de entendimiento y formas de vida tienen ciertos aspectos estructurales comunes, los interesados pueden preguntarse si entre ellos no se ocultan contenidos normativos que ofrecen un fundamento para unas orientaciones comunes. Las teorías que se hallan en la tradición de Hegel, Humboldt y G.H. Mead han admitido estos indicios para mostrar que las acciones comunicativas se entretienen con suposiciones recíprocas, igual que las formas de vida comunicativas lo están con las relaciones de reconocimiento recíproco, y en esa medida tienen un contenido normativo.⁵⁸ De estos análisis se deduce que la moral se refiere, por

58. Véase A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt, 1992 (trad. cast.: *Lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997); R. Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt, 1994.

57. Véase J. Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy*, septiembre de 1980, pág. 519.

la forma y por la estructura de las perspectivas de la socialización intersubjetivamente no deformada, a un sentido genuino, independiente del bien individual.⁵⁹

Desde luego que partiendo únicamente de las propiedades de las formas de vida comunicativas no puede darse razón de por qué los miembros de una determinada comunidad histórica *deberían* ir más allá de orientaciones valorativas particularistas, y avanzar hacia las relaciones de reconocimiento recíproco inclusivas e irrestrictas del universalismo igualitario. Por otra parte, una concepción universalista que huya de las falsas abstracciones tiene que hacer uso de juicios propios de la teoría de la comunicación. Del hecho de que las personas únicamente lleguen a convertirse en individuos por la vía de la socialización se deduce que la consideración moral vale tanto para el individuo insustituible como para el miembro,⁶⁰ esto es, une la justicia con la solidaridad. El trato igual es el trato que se dan los desiguales que a la vez son conscientes de su copertenencia. El punto de vista de que las personas como tales son iguales a todas las demás no se puede hacer valer *a costa* del otro punto de vista según el cual como individuos son al tiempo absolutamente distintos de todos los demás.⁶¹ El respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión *no niveladora* y *no confiscadora* del otro en su alteridad.

Pero ¿cómo se justifica el paso a una moral postradicional? Las obligaciones enraizadas en la acción comunicativa y practicadas tradicionalmente no van más allá, *por sí mismas*,⁶² de los límites de la familia, el clan, la ciudad o la nación. Otra cosa ocurre con la forma reflexiva de la acción comunicativa: las argumentaciones apuntan *per se* más allá de todas las formas de vida particulares. En los presupuestos pragmáticos de los discursos o deliberaciones racionales se *universaliza*, *abstrae* y *desborda* el contenido normativo de los supuestos practicados de la acción comunicativa, es decir,

59. Véase L. Wingert (1984), págs. 295 y sigs. Acerca de la estructura de la perspectiva de las acciones orientadas al entendimiento; véase el trabajo que da título a J. Habermas (1983), págs. 127 y sigs., especialmente las páginas 144-152.

60. Las implicaciones de este doble aspecto han sido elaboradas con decisión por Wingert (1993).

61. De ahí que la condición de imparcialidad no se cumpla sólo porque alguien que no sea un interesado pondere los males y bienes que están en juego para una persona «cualquiera». En Tugendhat (1993), pág. 353, las cosas se plantean de otro modo.

62. Véase Seel (1995), pág. 204.

se extienden a una comunidad inclusiva que no excluye en principio a ningún sujeto capaz de lenguaje y acción en tanto que pueda realizar contribuciones relevantes. Esta idea muestra la salida de aquella situación en la que los interesados han perdido su apoyo ontoteológico y tienen que crear, por así decir, sus orientaciones normativas por sí mismos. Como se ha dicho, los interesados pueden sólo pueden recurrir a aquello que tienen en común y de lo que ya disponen *actualmente*. Tras el último fracaso, las provisiones comunes se han reducido a las propiedades formales de la situación de deliberación realizativamente compartida. Finalmente, todos se han sumado ya a la empresa cooperativa de una deliberación práctica.

Ésta es una base bastante frágil, pero la neutralidad de estas reservas respecto a los contenidos también puede significar una oportunidad a la vista del desconcierto causado por la pluralidad de concepciones del mundo. La perspectiva de un equivalente de la fundamentación sustantiva tradicional consistiría entonces en que se restituyera por sí mismo un aspecto de la forma comunicativa en la que se realizan las reflexiones prácticas comunes bajo el que es posible una fundamentación de las normas morales convincente para todos los interesados porque es imparcial. El ausente «bien trascendente» puede compensarse ahora sólo de modo «inmanente» en virtud de una de las condiciones ínsitas en la práctica deliberativa. A partir de aquí, pienso que hay tres pasos hasta llegar a una fundamentación teórica del punto de vista moral.

(a) Cuando se considera la práctica deliberativa misma como único recurso posible para el punto de vista del juicio imparcial acerca de las cuestiones morales, la referencia a los contenidos de la moral tiene que ser sustituida por la relación autorreferencial con la forma de esta práctica. Precisamente esta comprensión de la situación lleva «D» a concepto: solamente pueden pretender ser válidas las normas que en discursos prácticos podrían suscitar la aprobación de todos los interesados. «Aprobación» significa aquí el asentimiento alcanzado en condiciones discursivas, un acuerdo motivado por razones epistémicas; no se puede entender como un pacto motivado por razones instrumentales desde la perspectiva egocéntrica de cada cual. Naturalmente, el principio discursivo deja abierto el tipo de argumentación, esto es, el camino por el cual puede alcanzarse un acuerdo discursivo. Con «D» no se da por supuesto que en general la fundamentación de normas moral sea posible sin un acuerdo de fondo sustancial.

(b) El principio «D» introducido de modo condicional indica la condición que satisfarían las normas válidas si *podieran* fundamentarse. Entre tanto sólo puede haber claridad sobre el concepto de norma moral. Los interesados saben de modo intuitivo cómo se participa en situaciones de argumentación. Aun cuando sólo están acostumbrados a fundamentar proposiciones asertóricas y todavía no saben si del mismo modo pueden juzgar pretensiones de validez morales, pueden imaginarse (de modo no prejuizante) lo que *sígnificaría* fundamentar normas. Lo que falta, empero, para hacer operativo «D» es una regla de argumentación que indique cómo se pueden fundamentar las normas morales.

El principio de universalización «U» está inspirado ciertamente por «D», pero ya no se trata en absoluto de una propuesta lograda abductivamente. Dicho principio quiere decir:

Que una norma es válida únicamente cuando las consecuencias y efectos laterales que se desprenderían previsiblemente de su seguimiento general para las constelaciones de intereses y orientaciones valorativas de *cada cual* podrían ser aceptadas sin coacción conjuntamente por todos los interesados.

Tres comentarios sobre esto. Con las «constelaciones de intereses y orientaciones valorativas» se ponen en juego las razones pragmáticas y éticas de cada uno de los participantes. Estos datos deben evitar una marginación de las autocomprendiones del yo y las visiones del mundo de los participantes y asegurar la sensibilidad hermenéutica para un espectro suficientemente amplio de contribuciones. Además, la asunción de una perspectiva de reciprocidad universalizada («de cada cual», «por todos») exige no sólo empatía (*Einfühlung*), sino también la intervención en la interpretación de la autocomprensión y la visión del mundo de participantes que tienen que mantenerse abiertos a revisiones de sus auto-descripciones y de las descripciones de los extraños (y del lenguaje de las mismas). Finalmente, el objetivo de una «aceptación no activa común» fija el punto de vista en el que las razones aportadas se desembarazan del sentido relativo al actor de los motivos de la acción y, bajo el punto de vista de la consideración simétrica, adoptan un sentido epistémico.

(c) Los interesados mismos quizás se den por satisfechos con esta (o con una parecida) regla de argumentación mientras se muestre útil y no conduzca a resultados contraintuitivos. Tiene que mostrarse que una práctica de fundamentación conducida de este modo permite distinguir las normas capaces de suscitar aproba-

ción universal (los derechos humanos, por ejemplo). Pero desde la perspectiva del teórico de la moral falta un último paso fundamentador.

Podemos, ciertamente, dar por sentado que la práctica de deliberación y justificación que llamamos argumentación se encuentra en todas las culturas y sociedades (aun cuando no necesariamente en forma institucional, si como práctica informal) y que para este tipo de solución de problemas no existe ningún equivalente. A la vista de la extensión universal de la práctica argumentativa de y la falta de alternativas a ella debería ser difícil discutir la neutralidad del principio discursivo. Pero en la abducción de «U» podría haberse introducido furtivamente una comprensión etnocéntrica, y con ello una determinada concepción del bien, no compartida por otras culturas. Esta sospecha acerca de la parcialidad eurocéntrica de la comprensión de la moralidad operacionalizada medianamente «U» podría desactivarse si pudiera plausibilizarse esta explicación del punto de vista moral de modo «inmanente», o sea, a partir del saber sobre lo que uno hace cuando se acepta participar en una práctica argumentativa en general. La idea de fundamentación de la ética discursiva consiste en que el principio «U», junto a la representación de la fundamentación de normas expresada en «D» en general, puede obtenerse a partir del contenido implícito de los presupuestos universales de la argumentación.⁶³

Esto resulta intuitivamente fácil de ver (mientras que cualquier intento de fundamentación formal exigiría pesadas discusiones sobre el sentido y la factibilidad de los «argumentos trascendentales»).⁶⁴ Me conformo aquí con la indicación fenomenológica de que las argumentaciones se llevan a cabo con objeto de convencerse recíprocamente de la corrección de las pretensiones de validez que plantean los proponentes para sus afirmaciones y que están dispuestos a defender frente a los oponentes. Con la práctica argumentativa se pone en marcha una competición *cooperativa* a la búsqueda de los mejores argumentos, competición que une a *limitar* a los participantes en el orientarse al objetivo del entendimiento. El supuesto de que la competición puede conducir a resultados «aceptables racionalmente», e incluso «convincientes», se funda-

63. Véase Konrad Ott, «Wie begründet man ein Diskussionsprinzip der Moral?», en la obra del mismo *Vom Begründen zum Handeln*, Tübinga, 1996, págs. 12-50.

64. Véase M. Niquet, *Transzendente Argumente*, Frankfurt, 1991; id., *Nichtintergebarkeit und Diskurs*, Tesis de Habitación (manuscrito), Frankfurt, 1995.

menta en la fuerza de convicción de los argumentos. Lo que cuenta como buen o mal argumento es algo que, por supuesto, se puede poner en discusión. Por tanto la aceptabilidad racional de una emisión reposa en último término en razones conectadas con determinadas propiedades del mismo proceso de argumentación. Nombra sólo las cuatro más importantes: (a) nadie que pueda hacer una contribución relevante puede ser excluido de la participación; (b) a todos se les dan las mismas oportunidades de hacer sus aportaciones; (c) los participantes tienen que decir lo que opinan; (d) la comunicación tiene que estar libre de coacciones tanto internas como externas, de modo que las tomas de posición con un sí o con un no ante las pretensiones de validez susceptibles de crítica únicamente sean motivadas por la fuerza de convicción de los mejores argumentos. Si cualquiera que acepte participar en una argumentación tiene que hacer cuando menos estas suposiciones pragmáticas en los discursos prácticos (a) a causa del carácter público y la inclusión de todos los interesados, y (b) a causa del trato comunicativo igualitario a los participantes, pueden estar en juego solamente aquellas razones que tengan en cuenta por igual los intereses y las orientaciones de valor de todos; y a causa de la ausencia de (c) (d), engaño y coacción sólo pueden hacer decantar la balanza de las razones en favor de la aprobación de una norma dudosa y discutida. Bajo las premisas supuestas por todos de una orientación al entendimiento recíproco al fin puede lograrse «en común» esa aceptación «sin coacción».

Contra la objeción frecuentemente planteada de circularidad⁶⁵ observaré que el contenido de los presupuestos universales de la argumentación no es «normativo» en ningún sentido moral. Pues la inclusividad significa tan sólo que el acceso al discurso tiene carácter irrestricto, no la universalidad de alguna norma de acción obligatoria. La repartición simétrica de las libertades comunicativas en el discurso y la exigencia de sinceridad para el mismo significan obligaciones y derechos *argumentativos*, de ningún modo obligaciones y derechos *morales*. De igual modo, el carácter no colectivo se refiere al proceso de argumentación mismo, no a las relaciones interpersonales fuera de esta práctica. Las reglas constitui-

65. Véase Tugendhat (1993), págs. 161 y sigs. La crítica de Tugendhat se refiere a una concepción de mi argumento que ya fue revisada en la segunda edición de *Moralbewusstsein und kommunikativen Handeln*, esto es, [de 1984! Véase también J. Habermas (1991), pág. 134, nota 17.

vas para el juego de la argumentación determinan el intercambio de argumentos y tomas de postura con un sí o con un no; tienen el sentido epistémico de posibilitar la justificación de emisiones, no el sentido *inmediatamente* práctico de motivar acciones.

El *quid* de la fundamentación ético-discursiva del punto de vista moral consiste en que el contenido normativo de este juego de lenguaje epistémico, por una regla de argumentación, pasa a la selección de normas de acción que —junto a su pretensión de validez moral— están *dadas* en los discursos prácticos. La obligatoriedad moral no puede darse únicamente a partir de la coacción trascendental, por decirlo así, de los presupuestos inevitables de la argumentación; más bien se adhiere a los objetos especiales del discurso práctico —aquellos a los que las normas *introducidas* en el discurso se refieren las razones movilizadas en la deliberación—. Resalto esta circunstancia con la formulación de que «U» se plausibiliza a partir del contenido normativo de los presupuestos de la argumentación *conjuntamente con un concepto* (débil, esto es, no prejuzgan) *de fundamentación normativa*.

La estrategia de fundamentación aquí esbozada comparte la carga de la plausibilización con un planteamiento genealógico tras el cual se ocultan algunos supuestos teóricos acerca de la modernidad.⁶⁶ Con «U» nos aseguramos de modo reflexivo (lo que deja entrever también una figura de la fundamentación a la que aquí no se ha aludido: el uso de las evidencias de autocontradicción realizativa para identificar los presupuestos universales de la argumentación)⁶⁷ de los restos de sustancia normativa que en las sociedades tradicionales han quedado conservadas, por así decirlo, en forma de acción y argumentación orientadas al entendimiento.

Como consecuencia se plantea el problema de la aplicación de las normas. Con el principio (desarrollado por K. Günther)⁶⁸ de adecuación se hace valer *plenamente* el punto de vista moral con relación a los juicios morales singulares. En las consecuencias de los discursos de fundamentación y aplicación conducidos con éxito se *evidencia* entonces que las cuestiones prácticas se diferencian

66. Esto subraya W. Rehg, *Insight and Solidarity*, Berkeley, 1994, págs. 65 y sigs. Véase también S. Benhabib, «Autonomy, Modernity and Community», en su libro *Situating de Self*, Cambridge, 1992, págs. 68-88.

67. Véase K.O. Apel, «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik», en su obra *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, 1988, págs. 306-369.

68. Véase la nota 56.

bajo el riguroso punto de vista moral: las cuestiones morales relativas a la convivencia justa se separan, por un lado, de las cuestiones pragmáticas relativas a la elección racional, y, por otro, de las cuestiones éticas relativas acerca de la vida buena o no fracasada. Además, retrospectivamente me parece claro que «U» ha operacionalizado, ante todo, un principio discursivo más amplio en relación con una cuestión especial, a saber, la moral.⁶⁹ El principio discursivo se puede operacionalizar también para cuestiones de otro tipo, así, por ejemplo, para la deliberación de un legislador político o para los discursos jurídicos.⁷⁰

69. Véase Habermas (1992), págs. 135 y sigs. y el epílogo a la cuarta edición, págs. 674 y sigs.

70. Véase R. Alexy, *Theorie der juristischen Argumentation*, Frankfurt, 1991; id., *Begriff und Geltung des Rechts* Friburgo, 1992; id., *Recht, Vernunft, Diskurs*, Frankfurt, 1995; K. Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, Albany, 1992; S. Benhabib, «Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy», *Constitutions*, 1 (1994), págs. 26-52; Véase ante todo R. Forst (1994).